JULIUS EVOLA

RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO

edizioni mediterranee

OPERE PRINCIPALI DELLO STESSO AUTORE

Teoria dell'Individuo Assoluto (ed. Bocca)
Fenomenologia dell'Individuo Assoluto (ed. Bocca)
La Tradizione Ermetica (ed. Laterza, 2ª ed.)
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo (ed. Laterza, 2ª ed.)
Il Mistero del Graal (ed. Ceschina, 2ª ed.)
La dottrina del Risveglio (ed. Scheiwiller, 2ª ed.)
Gli Uomini e le Rovine (ed. Volpe, 2ª ed.)
Cavalcare la Tigre (ed. Scheiwiller)
Il Cammino del Cinabro (ed. Scheiwiller)
L'Arco e la Clava (ed. Scheiwiller)
Il Fascismo - Analisi critica dal punto di vista della Destra **(ed. Volpe)**
Il Libro del Principio e della sua azione di Lao-tze (ed. Ceschina)
Lo Yoga della Potenza - Saggio sui Tantra (Edizioni Mediterranee, Roma, 2ª ed.)
Metafisica del sesso (Edizioni Mediterranee, Roma, 2ª ed.)

JULIUS EVOLA

RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO

Terza edizione riveduta

INTRODUZIONE

Parlare di « declino dell'Occidente », della crisi della civiltà attuale, dei suoi pericoli, delle sue distruzioni o delle sue alienazioni da tempo è quasi divenuto un luogo comune. In corrispondenza, si formulano profezie sul futuro europeo o mondiale e si lanciano anche appelli per l'una o l'altra « difesa ».

Di massima, in tutto ciò v'è ben poco oltre un dilettantismo da intellettuali. Fin troppo facile sarebbe mostrare quanto spesso qui si manchi di veri principî; quanto di ciò che si vorrebbe negare sia mantenuto dalla gran parte di coloro che vorrebbero reagire; quanto poco si sappia quel che si vuole e quanto più si obbedisca a impulsi irrazionali, specie quando si passa al piano pratico con manifestazioni scomposte e violente di una « contestazione » che talvolta vorrebbe essere globale mentre è ispirata solo da forme conseguenziali e terminali dell'ultima civiltà.

Se dunque sarebbe inconsiderato ravvisare in fenomeni del genere qualcosa di positivo, pure essi hanno incontestabilmente il valore di un sintomo. Essi dicono che si sente ormai che terre credute salde si muovono e che le prospettive idilliache dell'« evoluzionismo » hanno ormai fatto il loro tempo. Ma un istinto inconscio di difesa impedisce di andar oltre un certo limite — simile al potere che inibisce ai sonnambuli la percezione del vuoto lungo il quale essi camminano. Non è ancora possibile « dubitare » oltre un certo segno — e certe reazioni intellettualistiche o irrazionali sembrano quasi concesse all'uomo moderno solo per distoglierlo, per arrestarlo sul cammino verso quella totale e temibile visione, alla quale il mondo attuale apparirebbe come null'altro che un corpo privo di vita precipitante per una china, ove presto nulla saprà più fermarlo.

Vi sono malattie che covano a lungo, ma si palesano solo quando la loro opera sotterranea è quasi giunta a termine. Così è per la caduta dell'uomo lungo le vie di quella che egli glorificò come la civiltà per eccellenza. Se solo oggi i moderni sono giunti alla sensazione di un destino oscuro per l'Occidente[1], *già da secoli hanno agito cause, che hanno stabilizzato condizioni spirituali e materiali di degenerescenza, tanto da togliere ai più la possibilità non pure della rivolta e del ritorno alla normalità e alla salute, ma anche, e soprattutto, quella di comprendere ciò che normalità e salute significhino.*

Così, per sincera che possa anche essere l'intenzione di alcuni fra quelli che oggi gettano un allarme e insorgono, non è possibile farsi delle illusioni circa i risultati. Non è facile rendersi conto fino a quale profondità occorre scavare prima di incontrare la radice prima ed unica di cui sono naturali e necessarie conseguenze non pure le forme di cui è ormai visibile a tutti il lato negativo, ma altresì tante altre, che anche gli spiriti più audaci non cessano di presupporre e di ammettere nel loro stesso modo di pensare, di sentire, di vivere. Si «reagisce», si «contesta». Come non lo si potrebbe dinanzi a certi aspetti disperati della società, della morale, della politica e della cultura contemporanea? Ma si tratta — appunto e soltanto — di «reazioni», non di a z i o n i, *non di moti positivi che partano dall'interno e testimonino il possesso di una base, di un principio, di un centro. Ora, con accomodamenti e «reazioni» in Occidente si è giuocato fin troppo a lungo. L'esperienza ha mostrato che per tal via nulla può esser raggiunto di ciò, che veramente importa. Non è del voltarsi da una parte e dall'altra in un letto d'agonia, ma è dello* s v e g l i a r s i *e del levarsi in piedi, che dovrebbe trattarsi.*

Le cose sono ad un punto tale, che oggi si chiede chi sia capace di assumere il mondo moderno non in qualche suo aspetto particolare, — «tecnocrazia», «civiltà dei consumi», ecc. — ma in blocco, fino a coglierne il significato ultimo. Solo questo sarebbe il principio.

Ma a ciò occorre uscire dal cerchio fascinatore. Occorre saper concepire l' a l t r o *— crearsi nuovi occhi e nuove orecchie per cose divenute invisibili e mute nelle lontananze. Solo risalendo ai signi-*

[1] Diciamo: «fra i moderni» — poiché, come si vedrà, l'idea di una d i s c e s a, di un progressivo allontanarsi da una più alta vita e la sensazione della venuta di tempi ancora più duri per le razze umane future, erano temi ben noti all'antichità tradizionale.

ficati e alle visioni che vissero prima dello stabilirsi delle cause della civilizzazione presente è possibile avere un punto assoluto di riferimento, chiave per la comprensione effettiva di tutte le deviazioni moderne — e trovare in pari tempo l'àrgine saldo, la linea di resistenza infrangibile per coloro ai quali, malgrado tutto, sarà dato di restare in piedi. Ed oggi conta — appunto e soltanto — il lavoro di chi sa tenersi sulle linee di vetta: fermo nei principî; inaccessibile a qualsiasi concessione; indifferente di fronte alle febbri, alle convulsioni, alle superstizioni e alle prostituzioni al cui ritmo danzano le generazioni ultime. Conta solo il silenzioso tener fermo di pochi, la cui presenza impassibile da «convitati di pietra» serva a creare nuovi rapporti, nuove distanze, nuovi valori; a costruire un polo il quale, se di certo non impedirà a questo mondo di deviati e di agitati di esser quello che è, varrà però a trasmettere a qualcuno la sensazione della verità — sensazione, che potrà fors'anche esser principio di qualche crisi liberatrice.

Nei limiti delle possibilità di chi scrive, il presente libro vuole essere un contributo a tale opera. Sua tesi fondamentale è dunque l'idea della *natura decadente del mondo moderno*. Suo scopo, è dare evidenza a tale idea, mediante il riferimento allo spirito della civiltà universale, sulle rovine della quale è sorto tutto quel che è moderno: ciò, come base di ogni altra possibilità, e come legittimazione categorica di una rivolta, perché solo allora apparirà chiaro non solo ciò *contro* cui si reagisce, ma anche, e prima di tutto, ciò *in nome di cui* si reagisce.

* * *

In sede introduttiva, diremo che nulla appare più assurdo di quell'idea del progresso che, col suo corollario della superiorità della civiltà moderna, si era creati i suoi alibi «positivi» falsificando la storia, insinuando nelle menti miti deleterii, proclamandosi sovrana in quei trivii dell'ideologia plebea dai quali, in ultima analisi, ha tratto la sua origine. Si deve essere scesi bene in basso, per esser giunti a far l'apoteosi della *sapienza cadaverica*: giacché non altrimenti va chiamata la sapienza, che nell'uomo moderno, il quale è l'uomo *ultimo*, non vede il vecchio uomo, il decrepito, il disfatto, l'uomo crepuscolare, ma vi glorifica invece il superatore, il giustificatore, il veramente vivente. In ogni caso, si deve esser

giunti ad un singolare acciecamento, se i moderni hanno pensato sul serio di poter misurare tutto con le loro misure e di poter considerare la loro come una civiltà privilegiata, cui era quasi preordinata la storia del mondo e oltre la quale non si potrebbe trovare che oscurità, barbarie e superstizione.

Va riconosciuto che, dinanzi ai primi squassi coi quali l'interno disfacimento dell'Occidente si è palesato anche materialmente, l'idea della pluralità delle civiltà, e quindi della relatività di quella moderna, per più d'uno non si presenta più, come ieri, coi caratteri di una eretica stravaganza. Ciò, però, non basta: bisogna saper riconoscere che la civiltà moderna non solo potrà anche scomparire come tante altre senza lasciar traccia, ma che essa appartiene al tipo di quelle, la cui scomparsa, al pari della cui vita effimera, rispetto all'ordine delle « cose-che-sono » e di ogni civiltà aderente alle « cose-che-sono », ha un valore di mera contingenza. Di là da un « relativismo di civiltà », si tratta dunque di riconoscere un « dualismo di civiltà ». Le presenti considerazioni volgeranno costantemente intorno ad una opposizione fra mondo moderno e mondo tradizionale, fra uomo moderno e uomo tradizionale, la quale, oltre e più che storica, è ideale: morfologica e perfino metafisica.

Circa l'aspetto storico, è d'uopo indicare sin d'ora l'ampliamento di orizzonti che s'impone. Le prime forze di decadenza in senso antitradizionale, hanno infatti cominciato a manifestarsi tangibilmente già fra l'VIII e il VI secolo a.C., come si può rilevare da prime, sporadiche alterazioni caratteristiche sopravvenute in tale periodo nelle forme della precedente vita sociale e spirituale di molti popoli. Per tal via, il limite va spesso a coincidere con quello stesso dei cosidetti tempi storici, giacché per molti quanto cade prima dell'epoca ora indicata cessa di costituire oggetto di « storia », subentrano la leggenda e il mito, le indagini « positive » si fanno incerte. Ciò non toglie che, secondo gli insegnamenti tradizionali, l'epoca accennata a sua volta non avrebbe raccolto che effetti di cause assai più remote: in essa si preludiò solo la fase critica di un ciclo ancor più vasto, chiamato in Oriente « età oscura », nel mondo classico « età del ferro » e in quello nordico « età del Lupo »[2]. In ogni modo, all'interno dei tempi storici e nell'area occidentale una seconda e più visibile fase si ha con la caduta dell'Impero Romano

[2] R. Guénon, *La crise du monde moderne,* Paris, 1927, pp. 21 sgg.

e con l'avvento del cristianesimo. Una terza fase si inizia infine al tramonto del mondo feudo-imperiale del Medioevo europeo, giungendo al punto decisivo con l'Umanesimo e la Riforma. Da quel periodo sino ai nostri giorni forze, che agivano ancora isolatamente e sotterraneamente, sono venute in primo piano prendendo la direzione diretta di ogni corrente europea della vita materiale e spirituale, individuale e collettiva; determinando fase per fase ciò che in senso ristretto si è appunto usi chiamare « mondo moderno ». Da allora in poi il processo è divenuto sempre più rapido, risolutivo, universale: una fiumana temibile, dalla quale ogni sopravvivente traccia di diversa civiltà è visibilmente destinata ad esser travolta, tanto da chiudere un ciclo, da completare una maschera e da sigillare un destino.

Ciò, per l'aspetto storico. Ma un tale aspetto è del tutto relativo. Se, come nell'accenno ora fatto, tutto ciò che è « storico » rientra già nel « moderno », quel risalire integralmente oltre il mondo moderno, che solo può rivelarne il senso, è essenzialmente un risalire oltre i limiti stessi convenuti dai più per la « storia ». Ora, è importante comprendere che in una tale direzione non si incontra più qualcosa, che di nuovo sia suscettibile a divenire « storia ». Il fatto, che di là da un certo periodo l'indagine positiva non abbia potuto far della storia, è tutt'altro che casuale, cioè dovuto soltanto ad incertezza di fonti e di date, a mancanza di vestigia. Per comprendere l'ambiente spirituale proprio ad ogni civiltà non moderna, deve restar ferma l'idea, che l'opposizione fra tempi storici e tempi — come si dice — « preistorici » o « mitologici », non è quella relativa, propria a due parti omogenee di uno stesso tempo, ma è qualitativa, sostanziale; è opposizione fra tempi (esperienze del tempo), che effettivamente non sono della stessa specie [3]. L'uomo tradizionale non aveva la stessa esperienza del tempo subentrata nell'uomo moderno: egli aveva una sensazione sovratemporale della temporalità e in questa sensazione egli viveva ogni forma del suo mondo. E' così che le ricerche moderne in senso di « storia » ad un certo punto debbono trovare la serie interrotta, debbono incontrare uno jato incomprensibile oltre il quale non possono costruire nulla di storicamente « certo » e di significativo, non possono contare che su elementi frammentarî este-

[3] Cfr. F. W. Schelling, *Einleitung in die Philos. der Mythologie*, S. W., ed., 1846, sez. II, v. I, pp. 233-235.

riori e spesso contradittorî — a meno che metodo e mentalità non cambino fondamentalmente.

In forza di questa premessa, quando noi al mondo moderno opponiamo il mondo tradizionale, questa opposizione è simultaneamente ideale. Il carattere di temporalità e di «storicità» inerisce infatti essenzialmente solo ad uno dei due termini di essa, mentre l'altro, quello riferentesi all'insieme delle civiltà di tipo tradizionale, è caratterizzato dalla sensazione di ciò che sta di là dal tempo, ossia da un contatto con la realtà metafisica conferente all'esperienza del tempo una forma assai diversa, «mitologica», quasi di ritmo e di spazio più che di tempo cronologico[4]*. E a titolo di residui degenerescenti, tracce di questa forma qualitativamente diversa dell'esperienza del tempo sussistono tuttora in alcune popolazioni dette «primitive»*[5]*. Aver perduto quel contatto; essere presi nel miraggio di un puro fluire, di un puro fuggire, di un tendere che sospinge sempre più in là la propria mèta, di un processo che non può e non vuole placarsi più in alcun possesso e che in tutto e per tutto si consuma in termini di «storia» e di «divenire» — questa è una delle caratteristiche fondamentali del mondo moderno, questo è il limite che separa due epoche, dunque non solo e non tanto in senso storico, quanto e soprattutto in senso ideale, morfologico, metafisico.*

Ma allora il fatto che, rispetto al momento attuale, civiltà di tipo tradizionale si trovino nel passato, diviene accidentale: mondo moderno e mondo tradizionale possono venir considerati come due tipi universali, come due categorie aprioriche della civiltà. Pur tuttavia quella circostanza accidentale permette di affermare fondatamente che dovunque si sia manifestata o si manifesterà una civiltà che ha per centro e sostanza l'elemento temporale, là si avrà un risorgere, in forma più o meno diversa, degli stessi atteggiamenti, degli stessi valori e delle stesse forze che hanno determinato l'epoca moderna nel senso proprio di questo termine; e dovunque si è manifestata o si manifesterà invece una civiltà che ha per centro e sostanza l'elemento sovratemporale, là si avrà un risorgere, in forma più o meno variata, degli stessi significati, degli stessi valori e delle stesse forze che hanno determinato i tipi preantichi di civiltà. Così resta chiarito

[4] Cfr. J. EVOLA, *L'Arco e la Clava* (Milano, 1968), c. I («Civiltà dello spazio e civiltà del tempo»).
[5] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris², 1929, pp. 189 sgg. Per il senso sacro e qualitativo del tempo, cfr. più sotto, I, § 19.
[6] SALLUSTIO, *De diis et mundo*, IV.

il senso di quel che noi abbiamo chiamato « dualismo di civiltà » in relazione ai termini usati (moderno e tradizionale); e si ha quanto basta a che, circa il nostro « tradizionalismo », non nascano equivoci. « Ciò non fu una volta, ma è sempre — ταῦτα δὲ ἐμενετο μὲν οὐδέ ποτε, ἔστι δὲ ἀεί.

La ragione di ogni nostro richiamo a forme, istituzioni e conoscenze non moderne sta nel fatto che queste forme, istituzioni e conoscenze, per la loro stessa natura, si trovano ad esser simboli più trasparenti, approssimazioni più strette, adombramenti più felici per quel che è anteriore e superiore al tempo e alla storia, quindi sia allo ieri che al domani, e che solo può produrre un rinnovamento reale, una « vita nova » e perenne in chi sia ancora capace di riceverla. E solo colui che è giunto a tanto può fugare ogni timore, può riconoscere nel destino del mondo moderno nulla di diverso e di più tragico della vana vicenda di una torbida nebbia che sorge, si forma e trapassa senza poter alterare il libero cielo.

* * *

Accennato al punto fondamentale, qui, in sede introduttiva, vale dire brevemente sul « metodo ».

Basteranno gli accenni fatti e non occorrerà rimandare a quanto esporremo a suo luogo circa l'origine, la portata e il senso del « sapere » moderno, per comprendere in che conto le nostre considerazioni potranno tenere tutto ciò che nei tempi ultimi ha ricevuto ufficialmente suggello di « scienza storica » in fatto di religioni, di istituzioni, di tradizioni antiche. Noi teniamo a dire che con un tale ordine di cose, come con ogni altro che abbia scaturigine nella mentalità moderna, noi non vogliamo avere a che fare, e che il cosidetto punto di vista « scientifico » o « positivo » con le sue varie e vane pretese di competenza e di monopolio, noi, nel migliore dei casi, lo consideriamo più o meno come quello dell'ignoranza. Diciamo « nel migliore dei casi »: noi certo non negheremo che dagli eruditi e laboriosissimi travagli degli « specialisti » possa venir alla luce una materia grezza utile, spesso necessaria per chi non possegga altre fonti d'informazione o non abbia il tempo e l'intenzione di dedicarsi lui stesso a raccogliere e vagliare quanto gli occorre in dominî subordinati. Per noi resta però in pari tempo fermo che, dovunque i metodi « storici » e « scientifici » dei moderni si applicano alle civiltà tradizionali altrimenti che per il lato più grezzo delle

tracce e delle testimonianze, il tutto si riduce quasi sempre ad operazioni di violenza che distruggono lo spirito, limitano e deformano, spingono nei vicoli ciechi di alibi creati dai pregiudizî della mentalità moderna in atto di difendere e riaffermare sé stessa dappertutto. E quest'opera distruttiva e alteratrice di rado è casuale; essa, a sua volta, quasi sempre procede, anche se indirettamente, da influenze oscure e da suggestioni, di cui — cosa ironica — proprio gli spiriti « scientifici », data la loro mentalità, sono i primi a non accorgersi.

In genere, l'ordine di cose di cui ci occuperemo principalmente è quello, ove ogni materiale che valga « storicamente » e « scientificamente » è il materiale che meno vale; ove ciò che come mito, leggenda, saga viene destituito di verità storica e di forza dimostrativa, acquista invece proprio per questo una validità superiore e si fa fonte per una conoscenza più reale e più certa. E proprio questa è la frontiera che separa la dottrina tradizionale dalla cultura profana. Ciò non vale solo con riferimento ai tempi antichi, alle forme di una vita « mitologica », cioè superstorica, come in fondo fu sempre quella tradizionale: mentre dal punto di vista della « scienza » si dà valore al mito per quel che esso può fornire di storia, dal nostro, si dà invece valore alla stessa storia per quel che essa può fornire di mito, o per quei miti che si insinuano nelle sue trame, quali integrazioni di « senso » della storia stessa. Non pure la Roma della leggenda ci parlerà parole più chiare di quella temporale, ma anche le saghe di Carlomagno ci diranno del senso del re dei Franchi più delle cronache e dei documenti positivi del tempo; e così via.

Gli anatemi « scientifici » a tale riguardo, sono noti: arbitrario! soggettivo! fantasioso! Dal nostro punto di vista non c'è l'arbitrario, il soggettivo e il fantasioso, e non c'è l'oggettivo e lo scientifico quale i moderni lo concepiscono. Tutto ciò non esiste. Tutto ciò sta fuori della Tradizione. La Tradizione comincia là dove col raggiungimento di un punto di vista superindividuale e non umano è possibile porsi al disopra di tutto ciò. Così si avrà una preoccupazione minima di discutere e di « dimostrare ». Le verità che possono far comprendere il mondo della Tradizione non sono quelle che si « imparano » e che si « discutono ». Esse o sono, o non sono [7]. *Ci si può*

[7] Più in là riusciranno forse chiare queste parole di LAO-TZE (*Tao-te-ching*, LXXXI): « L'uomo che ha la Virtù non discute — l'uomo che discute non ha la Virtù », e, del pari, le espressioni tradizionali arie circa i testi che « non possono essere stati fatti dai mortali e che sono insuscettibili ad esser misurati dalla ragione umana » (*Mânavadharmaçastra*, XII, 94). Nello stesso luogo (XII, 96) si soggiunge: « Tutti i libri che non si fondano sulla Tradizione sono usciti dalla mano dell'uomo e periranno: questa loro origine dimostra che sono inutili e menzogneri ».

solo ricordare di esse, e ciò avviene quando ci si sia liberati dalle ostruzioni che le varie costruzioni umane — e, primi fra esse, tutti i risultati e i metodi dei « ricercatori » autorizzati — rappresentano; quando si abbia dunque suscitata la capacità di vedere da quel punto di vista non-umano, che è lo stesso punto di vista tradizionale. Questa è una delle prime « contestazioni » essenziali che chi volesse fare sul serio oggi dovrebbe affermare.

Ripetiamolo: in ogni antica comprensione, le verità tradizionali sono state sempre ritenute essenzialmente non-umane. La considerazione da un punto di vista non-umano, oggettivo in senso trascendente, è la considerazione tradizionale, quella che si deve far corrispondere al mondo tradizionale. Propria a tale mondo è l'universalità; l'assioma: « quod ubique, quod ab omnibus et quod semper », lo caratterizza. Nella nozione stessa di « civiltà tradizionale » è insita quella di una equivalenza o omologia delle sue varie forme realizzatesi nello spazio e nel tempo. Le corrispondenze potranno non esser visibili all'esterno; potrà colpire la diversità delle molte, possibili ma pur equivalenti, espressioni; in alcuni casi, le corrispondenze saranno rispettate nello spirito, in altri solo nella forma e nel nome; in alcuni si avranno applicazioni più complete dei principî, in altri, più frammentarie; in alcuni, espressioni leggendarie, in altri, espressioni anche storiche — pur tuttavia sempre esiste qualcosa di costante e di centrale a caratterizzare un unico mondo e un unico uomo e a determinare una identica contrapposizione rispetto a tutto ciò che è moderno.

Chi, partendo da una particolare civiltà tradizionale, sappia integrarla col liberarla dai suoi aspetti storici e contingenti sì da riportarne i principî generatori al piano metafisico ove essi sono, per così dire, allo stato puro — quegli non può non riconoscere questi stessi principî anche dietro alle espressioni diverse di altre civiltà parimenti tradizionali. Ed è per tal via che si determina interiormente un senso di certezza e di oggettività trascendente e universale, che nulla saprebbe più distruggere, né per altra via saprebbe esser raggiunto.

Così nella presente esposizione ci si riferirà ora a certe tradizioni, ora a certe altre, d'Oriente e d'Occidente, scegliendo quelle che volta per volta presentano in una più netta e completa espressione uno stesso principio o fenomeno spirituale. Ciò, ha così poco a che fare con l'eclettismo o col metodo comparativo di certi ricercatori moderni, quanto può avervi a che fare il metodo di parallassi che

serve per determinare la giusta posizione di un astro attraverso i punti di riferimento di stazioni diversamente dislocate; ovvero — per usare l'imagine del Guénon [8] *— quanto può avervi a che fare la scelta di quella, fra varie lingue che si conoscono, la quale offra la migliore espressione ad un determinato pensiero. Così ciò che noi chiamiamo « metodo tradizionale » è, in genere, caratterizzato da un doppio principio: ontologicamente e oggettivamente, dal* p r i n c i p i o d e l l a c o r r i s p o n d e n z a, *il quale assicura una correlazione funzionale essenziale fra elementi analoghi, presentandoli come semplici forme omologhe di apparire di un significato centrale unitario; epistemologicamente e soggettivamente, dall'* u s o g e n e r a l i z z a t o d e l p r i n c i p i o d' i n d u z i o n e, *che qui viene inteso come approssimazione discorsiva ad una intuizione spirituale, nella quale si realizza l'integrazione e l'unificazione dei varî elementi confrontati in un unico significato e in un unico principio.*

Per tal via noi cercheremo dunque di dare il senso del mondo della Tradizione come una unità, epperò come un tipo universale, atto a creare punti di riferimento e di valutazione diversi da quelli a cui in Occidente da tempo i più si sono assuefatti passivamente e semi-coscientemente; atto altresì, per ciò stesso, a porre le basi per una eventuale rivolta — non polemica, ma reale, positiva — dello spirito contro il mondo moderno.

E a questo riguardo noi non ci rivolgiamo che a coloro i quali, dinanzi alla prevedibile accusa di esser degli utopisti anacronistici, ignari della « concretezza storica », sappiano mantenersi impassibili comprendendo che agli apologeti del « concreto » ormai non vi è più da dire: « Fermàtevi » o « Voltatevi » o « Sollevate il capo » — ma piuttosto: « Sempre più rapidi, sempre più declivi bruciate le mète, rompete tutte le dighe. La catena non vi è misurata. Cogliete i lauri di tutte le vostre conquiste. Correte con ali sempre più rapide, con orgoglio sempre più teso con le vostre vittorie, con i vostri superamenti, con i vostri imperi, con le vostre democrazie. La fossa dev'essere colmata e s'ha bisogno di concime per il nuovo albero che balzerà fulmineamente dalla vostra fine » [9].

[8] R. Guénon, *Le simbolisme de la Croix,* Paris, 1931, p. 10.

[9] Espressioni di G. Di Giorgio (« Zero ») in « *Crollano le torri* » (« *La Torre* », n. 1, 1930).

* * *

Nella presente opera dovremo limitarci a dare dei principî direttivi, l'applicazione e lo sviluppo adeguato dei quali richiederebbe tanti volumi quanti sono i capitoli: non indicheremo dunque che gli elementi essenziali. Chi vuole, può assumerli come base per ordinare ed approfondire ulteriormente dal punto di vista tradizionale la materia dei singoli dominî trattati dandovi una estensione ed uno sviluppo non consentiti dall'economia della presente opera.

In una prima parte sarà tracciata direttamente una specie di dottrina delle categorie dello spirito tradizionale: saranno indicati i principî fondamentali secondo i quali si manifestava la vita dell'uomo della Tradizione. Qui il termine « categoria » viene usato nel senso di principio normativo a priori. Le forme e i significati da indicare non sono cioè da considerarsi propriamente come « realtà », o in quanto sono o furono « realtà », ma come idee che debbono determinare ed informare la realtà, la vita, e il valore delle quali è indipendente dalla misura in cui, nell'un caso o nell'altro, è constatabile la loro realizzazione, la quale, d'altronde, non potrà mai essere perfetta. Ciò elimina l'equivoco e l'obiezione di chi avanzasse, che la realtà storica poco giustifica le forme e i significati, di cui si dirà. Si può eventualmente ammettere questo, senza venire per nulla alla conclusione che, nel riguardo, il tutto si riduca a finzioni, a utopie, a « idealizzazioni » o a illusioni. Le forme principali della vita tradizionale quali « categorie » hanno la stessa dignità dei principî etici: esse valgono in sé e richiedono solo che siano riconosciute e volute, che l'uomo si tenga interiormente fermo ad esse e con esse misuri sé stesso e la vita — come appunto fece, sempre e dovunque, l'uomo tradizionale. Per cui, l'aspetto « storia » e « realtà » ha qui una semplice portata illustrativa ed evocatoria per dei valori che, anche da questo punto di vista, oggi o domani possono essere non meno attuali di quanto possono esserlo stato ieri.

L'elemento storico entrerà propriamente in quistione nella seconda parte di quest'opera. La seconda parte considererà la genesi del mondo moderno, i processi che nei tempi storici hanno condotto fino ad esso. Ma poiché il punto di riferimento sarà sempre il mondo tradizionale nella sua qualità di realtà simbolica, superstorica e normativa, e il metodo, del pari, sarà quello che cerca di cogliere quanto

agì ed agisce oltre che le due dimensioni di superficie dei fenomeni storici, così si tratterà propriamente di una m e t a f i s i c a d e l l a s t o r i a.

Con l'una e l'altra ricerca noi pensiamo che sufficienti elementi siano dati a chi, oggi o domani, è o sarà ancora capace di risveglio.

PARTE PRIMA

IL MONDO DELLA TRADIZIONE

« I Maestri dei tempi antichi erano liberi e veggenti. Nella vastità delle forze del loro spirito, l' "io" ancora non era; e questa spontaneità della forza interiore dava grandezza al loro aspetto. Essi erano prudenti come chi guada un torrente invernale; vigili come chi sa intorno a sé il nemico; inafferrabili come ghiaccio che fonde; rudi come legno non dirozzato; vasti come le grandi valli; impenetrabili come l'acqua torbida.

Chi, oggi, con la grandezza della propria luce, potrebbe schiarire le tenebre interiori? Chi, oggi, con la grandezza della propria vita, potrebbe rianimare la morte interiore?

In quelli, era la Via. Essi erano individui signori dell'Io: e in perfezione si risolveva la loro vacanza ».

(LAO-TZE, *Tao-te-ching*, v. XV).

1. – IL PRINCIPIO

Per comprendere sia lo spirito tradizionale che la civiltà moderna quale negazione di esso bisogna partire da un punto fondamentale: dalla dottrina delle *due nature*.

Vi è un ordine fisico e vi è un ordine metafisico. Vi è la natura mortale e vi è la natura degli immortali. Vi è la regione superiore dell'« essere » e vi è quella infera del « divenire ». Più in generale: vi è un visibile e un tangibile e, prima di là da esso, vi è un invisibile e un non tangibile quale sovramondo, principio e vita vera.

Dovunque nel mondo della Tradizione, in Oriente o in Occidente, in una forma o nell'altra, è stata sempre presente questa conoscenza come un asse incrollabile intorno al quale tutto il resto era ordinato.

Si dice *conoscenza* e non « teoria ». Per quanto ai moderni riesca difficile concepirla, bisogna partire dall'idea, che l'uomo tradizionale sapeva della realtà di un ordine dell'essere molto più vasto di quello a cui oggi corrisponde di massima la parola « reale ». Oggi, come realtà, in fondo, non si concepisce nulla più che vada oltre il mondo dei corpi nello spazio e nel tempo. Certo, v'è chi ammette ancora qualcosa oltre il sensibile: ma in quanto è sempre al titolo di una ipotesi o di una legge scientifica, di una idea speculativa o di un dogma religioso che egli va ad ammettere questo qualcosa, in effetti non si va oltre la detta limitazione: praticamente, cioè come esperienza diretta, quale pur sia il divario delle sue credenze « materialistiche » e « spiritualistiche », l'uomo moderno normale si forma la sua imagine della realtà solo in funzione nel mondo dei corpi.

Il vero materialismo da accusare nei moderni è questo: gli altri loro materialismi, in senso di opinioni filosofiche o scientifiche, sono fenomeni secondari. Per il primo materialismo, non è dunque quistione di una opinione o « teoria », ma dello stato di fatto proprio ad un tipo umano la cui esperienza non sa più cogliere che cose corporee. Per cui, la gran parte delle rivolte intellettuali contemporanee contro le vedute « materialistiche » appartengono alle vane reazioni contro effetti ultimi e periferici di cause remote e profonde stabilitesi in ben altra sede, che non in quella delle « teorie ».

L'esperienza dell'uomo tradizionale, come ancor oggi, a titolo di residuo, quella di alcune popolazioni dette « primitive », andava molto oltre un tale limite. L'« invisibile » vi figurava come un elemento altrettanto reale, e persino più reale, dei dati dei sensi fisici. Ed ogni modo della vita, sia individuale, sia collettiva, ne teneva conto.

Se tradizionalmente ciò che oggi si chiama realtà non era dunque se non una specie in un genere molto più vasto, tuttavia non si identificava senz'altro l'invisibile col « sovrannaturale ». Alla nozione di « natura » tradizionalmente non corrispondeva semplicemente il mondo dei corpi e delle forme visibili sul quale si è concentrata la scienza secolarizzata dei moderni, ma altresì, ed essenzialmente, una parte della stessa realtà invisibile. Era vivo il senso di un mondo « infero » popolato da forze oscure e ambigue d'ogni genere — anima demonica della natura, substrato essenziale di tutte le forme e le energie di questa — cui stava opposta la chiarità sovrarazionale e siderea di una più alta regione. Ma, in più, nella « natura » tradizionalmente rientrava anche tutto ciò che è soltanto umano, questo non sfuggendo allo stesso destino di nascita e morte, di impermanenza, di dipendenza e di alterazione, proprio alla regione inferiore. Per definizione l'ordine di « ciò-che-è » non può aver a che fare con stati e condizioni umane o temporali: « una è la razza degli uomini, un'altra quella degli dèi » — per quanto si concepisse che il riferimento all'ordine superiore oltremondano potesse orientare quella integrazione e purificazione dell'umano nel non-umano che, come si vedrà, essa sola costituiva l'essenza ed il fine di ogni civiltà veramente tradizionale.

Mondo dell'essere e mondo del divenire — delle cose, dei dèmoni e degli uomini. Peraltro, ogni figurazione ipostatica — astrale, mitologica, teologica o religiosa — di queste due regioni rimandava l'uomo tradizionale a due stati, valeva come un simbolo da risol-

vere in un'esperienza interiore o nel presentimento di una esperienza interiore. Così nella tradizione indù, e specialmente nel buddhismo, l'idea del sa*m*sâra — la « corrente » che domina e trasporta ogni forma del mondo inferiore — è strettamente associata ad una condizione della vita come brama cieca, immedesimazione irrazionale. Del pari, l'ellenismo nella « natura », personificò spesso l'eterna « privazione » di ciò che avendo fuori di sé il proprio principio e il proprio atto, fluisce e fugge a sé indefinitamente — ἀεὶ ῥεοντα — e nel suo divenire accusa appunto un abbandono originario e radicale, un difetto perenne di limite [1]. « Materia » e divenire in tali tradizioni esprimono quel che in un essere è indeterminazione incoercibile o oscura necessità, impotenza a compiersi in una forma perfetta, a possedersi in una legge: ἀναηκαῖον e ἄπειρον dicevano i Greci; adharma dicevano gli Orientali. E la scolastica non ebbe idee troppo dissimili nel riconoscere come cupiditas e appetitus innatus la radice di ogni natura non redenta. In un modo o nell'altro, l'uomo della Tradizione scoprì dunque nell'esperienza dell'immedesimazione bramosa, che oscura e lede l'essere, il segreto di quella situazione, di cui il divenire incessante e la perenne instabilità e contingenza della regione inferiore appaiono come una materializzazione cosmico-simbolica.

Per contro, nell'appartenersi e nel darsi una forma, nell'avere in sé il principio di una vita non più dispersa, non più abbattentesi qua e là in cerca di altro o di altri per completarsi e per giustificarsi, non più spezzata dalla necessità e dal conato irrazionale verso l'esterno e il diverso — in una parola: nell'esperienza dell' a s c e s i, si sentì la via per comprendere l'altra regione, il mondo dello stato dell'« essere », di quel che non è più fisico ma metafisico — « natura intellettuale priva di sonno » e di cui simboli solari, regioni uraniche, enti di luce o di fuoco, isole e altezze montane tradizionalmente furono le figurazioni.

Tali le « due nature ». E fu concepita una nascita secondo l'una e una secondo l'altra, e passaggio dall'una all'altra nascita perché fu detto: « Un uomo è un dio mortale e, un dio, un uomo immortale » [2].

Il mondo tradizionale conobbe questi due grandi poli dell'esistenza e le vie che dall'uno conducono all'altro. Oltre il mondo,

[1] Espressioni caratteristiche in PLOTINO, *Enn.*, I, viii, 4-7; II, xxi, 5-8; VI, vi 18, 1; II, ix, 4. Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Os.*, 56.
[2] Cfr. ERACLITO (*Diels*, fr. 62); *Corpus Hermeticum*, XII, 1.

nella totalità delle sue forme sia visibili che sotterranee, sia umane che subumane, demoniche, conobbe dunque un « sovramondo » — ὑπερκοσμία — l'uno « caduta » dell'altro e l'uno « liberazione » dell'altro. Conobbe la spiritualità come ciò che sta di là sia da vita che da morte. Conobbe che l'esistenza esterna, il « vivere », è nulla, se non è una approssimazione verso il sovramondo, verso il « più che vivere », se il suo più alto fine non è la partecipazione ad esso e una liberazione attiva dal vincolo umano. Conobbe che falsa è ogni autorità, ingiusta e violenta ogni legge, vana e caduca ogni istituzione, quando non siano autorità, leggi ed istituzioni ordinate al principio superiore dell'Essere — dall'alto e verso l'alto.

Il mondo tradizionale conobbe la Regalità Divina. Conobbe l'atto del transito: l'Iniziazione — le due grandi vie dell'approssimazione: l'Azione eroica e la Contemplazione — la mediazione: il Rito e la Fedeltà — il grande sostegno: la Legge tradizionale, la Casta — il simbolo terreno: l'Impero.

Queste sono le basi della gerarchia e della civiltà tradizionale, in tutto e per tutto distrutte dalla trionfante civiltà « umana » dei moderni.

2. - LA REGALITA'

Ogni forma tradizionale di civiltà è caratterizzata dalla presenza di esseri, i quali per via di una superiorità innata o acquisita rispetto alla semplice condizione umana, incarnino la presenza viva ed efficace di una forza dall'alto in seno all'ordine temporale. Tale è, secondo il senso interno della sua etimologia e il valore originario della sua funzione, il p o n t i f e x, il « facitore di ponti » o « vie » — pons aveva arcaicamente anche il senso di via — fra naturale e sovrannaturale. Peraltro, il pontifex tradizionalmente si identificava al rex. « Fu consuetudine dei nostri antenati che il re sia altresì pontefice e sacerdote », riferisce Servio [1], mentre una parola d'ordine della tradizione nordica fu: « Chi è capo ci sia ponte » [2]. Così i veri sovrani incarnavano stabilmente quella vita, che è « di là dalla vita ». O per la loro semplice presenza, o per la loro mediazione « pontificale », per la forza dei riti resi efficaci dal loro potere e delle istituzioni di cui essi costituivano il centro, influenze spirituali si irradiavano nel mondo degli uomini innestandosi ai loro pensieri, alle loro intenzioni, ai loro atti; facendo da diga alle forze oscure della natura inferiore; ordinando la vita complessiva tanto da renderla atta a servire da base virtuale per realizzazioni di luce; propiziando condizioni generali di prosperità, di « salute » e di « fortuna ».

Il fondamento primo dell'autorità e del diritto dei re e dei capi, ciò per cui essi venivano obbediti, temuti e venerati, nel mondo della Tradizione era essenzialmente questa loro qualità trascendente

[1] Cfr. SERVIO, *Aeneid.*, III, 268.
[2] Nei *Mabinogion.*

e non soltanto umana, considerata non come un vuoto modo di dire ma come una possente e temibile realtà. Quanto più veniva riconosciuto il rango ontologico di ciò che è anteriore e superiore al visibile e al temporale, tanto più a tali esseri veniva riconosciuto un diritto sovrano naturale e assoluto. Manca del tutto alle civiltà tradizionali, è solo cosa di tempi successivi e decadenti, la concezione semplicemente politica della suprema autorità, l'idea che la sua base sia la semplice forza e la violenza, o qualità naturalistiche e secolari quali l'intelligenza, la saggezza, l'abilità, il coraggio fisico, la sollecitudine minuta pel bene materiale collettivo. Questa base ha invece sempre avuto un carattere metafisico. Così è assolutamente estranea alla Tradizione l'idea, che i poteri vengano al capo da coloro che egli governa, che la sua autorità sia espressione della collettività e soggetta alla sanzione di essa. E' Zeus che dà ai re di nascita divina la θέμιστες, ove θέμις quale legge dall'alto è ben distinta da quel che sarà poi il νόμος, la legge politica della comunità [3]. Alla radice di ogni potere temporale stava così l'autorità spirituale quasi da « natura divina sotto specie umana ». Fu, ad esempio, concezione indo-aria che il sovrano non sia « un semplice mortale », bensì « una grande divinità sotto forma umana » [4]. Nel re egizio si vedeva una manifestazione di Râ o di Horo. I re di Alba e di Roma personificavano Giove; quelli assiri Baal; quelli irànici il Dio di luce; della stessa schiatta di Tiuz, di Odino e degli Asen erano i prìncipi nordico-germanici; i re greci del ciclo dorico-acheo si chiamavano διοτρεφέες o διογενέες con riferimento alla loro origine divina. Di là dalla molteplice varietà delle formulazioni mitiche e sacrali il principio ricorrente è quello della regalità come di una « trascendenza immanente », cioè presente e agente nel mondo. Il re — non-uomo, essere sacro — già col suo « essere », con la sua presenza, è il centro, l'apice. In pari tempo in lui risiede la forza che rende efficaci le azioni rituali che egli può compiere, nelle quali si riconoscevano la controparte del vero « regere » e i sostegni sovrannaturali della vita complessiva entro la Tradizione [5]. Per questo la regalità dominava ed era riconosciuta in via n a t u r a l e. Non aveva bisogno che accessoriamente della forza materiale. Si imponeva

[3] Cfr. *Handbuch der klassisch. Altertumswissenschaft*, Berlin, 1887, v. IV, pp. 5-25.
[4] *Mânavadharmaçâstra* (Leggi di Manu), VII, 8; VII, 4-5.
[5] Per converso, in Grecia e a Roma, se il re si rendeva indegno della carica sacerdotale, per il quale era il rex sacrorum, il primo e massimo esecutore dei riti per l'ente di cui era simultaneamente il capo politico, non poteva più essere re. Cfr. DE COULANGES, *La Cité antique*, Paris,[17] 1900, p. 204.

anzitutto, ed irresistibilmente, attraverso lo spirito. « Splendida è la dignità di un dio in terra — è detto in testo indo-ario [6] — ma ardua a raggiungere pei deboli. Degno di divenire re è solo chi ha l'animo a tanto ». Come « seguace della disciplina di coloro che son dèi fra gli uomini » appare il sovrano [7].

Nella Tradizione la regalità è stata spesso associata al simbolo solare. Si riconobbe nel re la stessa « gloria » e « vittoria » propria al sole e alla luce — simboli della natura superiore — in trionfo ogni mattina sulle tenebre. « Sorge quale re sul trono di Horo dei viventi come suo padre Râ (il sole) tutti i giorni » — « Ho stabilito che tu ti levi quale re del Sud e del Nord nella sede di Horo, come il sole, eternamente » — sono appunto espressioni dell'antica tradizione regale egizia [8]. Peraltro, ad esse fanno esatto riscontro quelle irâniche, ove il re vien considerato « della stessa stirpe degli dèi », « ha lo stesso trono di Mithra, sorge col Sole » [9] ed è detto particeps siderum, « Signore di pace, salute degli uomini, uomo eterno, vincitore che sorge col sole » [10]. Mentre la formula di consacrazione è: « Sei la potenza, sei la forza di vittoria, sei immortale... Fatto d'oro, al lumeggiare dell'aurora sorgete entrambi, Indra e il sole » [11], con riferimento a Rohita « la forza conquistatrice » personificazione di un aspetto della solarità e del fuoco divino (Agni), è detto nella tradizione indo-aria: « Portandosi avanti, egli (Agni) ha creato in questo mondo la regalità. A te ha portato la regalità, ha disperso i tuoi nemici » [12]. In antiche figurazioni romane è il dio Sol a rimettere all'Imperatore una sfera, emblema del dominio universale; e alla solarità si riferiscono le espressioni usate per la stabilità e l'imperio di Roma: sol conservator, sol dominus romani imperii [13]. « Solare » fu l'ultima professione romana di fede, in quanto l'ultimo esponente dell'antica tradizione romana, Giuliano Imperatore, ricondusse appunto alla solarità quale forza spirituale irradiante dal « sovramondo » la sua dinastia, la sua nascita e dignità regale [14]. Un

[6] *Nitisâra,* IV, 4.
[7] *Ibid.,* I, 63.
[8] A. Moret, *Le rituel du culte divin en Egypte,* Paris, 1902, pp. 26-27; *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique,* Paris, 1902, p. 11.
[9] F. Cumont, *Textes et Mon. figurés relatifs aux Mystères de Mithra,* v. II, p. 27; cfr. v. II, p. 123 dove si rileva come questo simbolismo passò nella stessa romanità imperiale. Anche in Caldea per il re fu usato il titolo di « sole dell'insieme degli uomini » (cfr. G. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient class.,* Paris, 1895, v. II, p. 622).
[10] F. Spigel, *Eranische Altertumskunde,* Leipzig, 1871, v. III, pp. 608-609.
[11] A. Weber, *Râyasûrya,* p. 49.
[12] *Atharva-Veda,* XIII, 1, 4-5.
[13] Saglio, *Dictionn. des antiquités grecques et romaines,* v. IV, pp. 1384-1385.

riflesso si conserva fino agli imperatori ghibellini — si poté ancor parlare di una deitas solis con riferimento a Federico II Hohenstaufen [15].

Questa « gloria » o « vittoria » solare, legata dunque alla regalità, non si riduceva peraltro ad un semplice simbolo, ma era una realtà metafisica, si identificava con una forza non umana operante che il re, in quanto tale, si riteneva possedesse. Per una tale idea, una delle espressioni tradizionali simboliche più caratteristiche è quella mazdea: qui il hvarenô (espressioni più recenti: hvorra o farr) — la « gloria » che il re possiede — è un fuoco sovrannaturale proprio alle entità celesti, ma soprattutto solari, che lo fa partecipe dell'immortalità e lo testimonia con la vittoria [16]: una vittoria da intendere — come si vedrà — così che i due sensi, mistico l'uno, militare (materiale) l'altro, non si escludano, anzi si implichino a vicenda [17]. Nei popoli non irànici, questo hvarenô più tardi si confuse con la « fortuna », τύχη ; per tal via, esso riappare nella tradizione romana sotto le specie di quella « fortuna regia » che i Cesari si trasmettevano ritualmente l'uno all'altro e nella quale va riconosciuta un'assunzione attiva, « trionfale » dello stesso « destino » personificato della città — τύχη πόλεως — determinato dal rito della loro fondazione. L'attributo regale romano di felix va riferito allo stesso contesto, al possesso di una virtus estra-normale. Nella tradizione vèdica appare una nozione equivalente: l'agni-vaiçvânara, concepito come un fuoco spirituale che conduce i re conquistatori alla vittoria.

Nell'antico Egitto il re era detto non pure Horo, ma « Horo combattente » — Hor âhâ — a designare questo carattere di vittoria o gloria del principio solare presente nel sovrano: il quale, in Egitto, oltre ad avere una discendenza divina, era « costituito » come tale, e poi come tale periodicamente confermato, da riti che riproducevano appunto la vittoria del dio solare Horo su Tifone-Set, demone della regione inferiore [18]. A tali riti si attribuiva il potere di evocare una

[14] Giuliano Imp., *Helios*, 131 b, da cfr. con 134 a-b, 158 b-c.

[15] Cfr. E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich II*, Berlin, 1927, p. 629.

[16] Cfr. Spiegel, *Op. cit.*, v. II, pp. 42-44, v. III, p. 654. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles,[2] 1913, pp. 96 sgg.

[17] Sul hvarenô, cfr. *Yasht*, XIX, passim e 9: « Sacrifichiamo alla tremenda gloria regale — havaêm hvarenô — fatta da Mazda, suprema forza conquistatrice, di alta azione, cui si legano salute, sapienza e felicità, nel distruggere più possente di qualunque cosa ».

[18] Moret, *Royauté Phar.*, cit., pp. 21, 98, 232. Una fase di tali riti era il « circolare », come circola il sole nel cielo; e sul cammino del re si sacrificava un animale tifonico, come evocazione magico-rituale della vittoria di Horo su Tifone-Set.

« forza » e una « vita » che « abbracciavano » sovrannaturalmente l'essere del re [19]. Ma uas, « forza », ha per ideogramma lo scettro portato dagli dèi e dai re, ideogramma che nei testi più antichi si mutua con un altro scettro di forma spezzata, nel quale si può riconoscere lo zig-zag della folgore. La « forza » regale appare così come una manifestazione della forza celeste folgorante; e l'unione dei segni « vita-forza », ânshûs, forma una parola la quale designa anche il « latte di fiamma » di cui si alimentano gli immortali, a sua volta non privo di relazione con l'uraeus, la fiamma divina, ora vivificante, ora temibilmente distruttrice, il cui simbolo serpentino cinge la testa del re egizio. In questa formulazione tradizionale i varî elementi convergono dunque nell'unica idea di un potere o fluido non-terrestre — sa — che consacra e testimonia la natura solare-trionfale del re e che dall'un re si « lancia » all'altro — sotpu — determinando l'ininterrotta e « aurea » catena della stirpe divina designata legittimamente al « regere » [20]. Non è senza interesse rilevare che la « gloria » figura nello stesso cristianesimo quale attributo divino e che, secondo la teologia mistica, nella « gloria » si compie la visione beatifica. L'iconografia cristiana usa darla come una aureola intorno al capo, la quale riproduce visibilmente il senso dell'uraeus egizio e della corona radiata della regalità solare irànico-romana.

Secondo la tradizione estremo-orientale il re, « figlio del cielo » — t'ien-tze — cioè inteso come non nato secondo la semplice nascita mortale, ha il « mandato celeste », t'ieng-ming [21], che implica parimenti l'idea di una forza reale estranaturale. Il modo di questa forza « dal cielo » è, secondo l'espressione di Lao-tze, agire-senza-agire (wei-wu-wei), ossia azione immateriale per pura presenza [22]. Essa è invisibile come il vento, purtuttavia la sua azione ha l'ineluttabilità delle energie della natura: le forze degli uomini comuni — dice Meng-tze — vi si piegano, come i fili dell'erba si piegano sotto il vento [23]. In rela-

[19] Cfr. *Ibid.*, p. 255, l'espressione geroglifica: « Ho abbracciato le tue carni con la vita e con la forza, il fluido è dietro di te per la tua vita, per la tua salute, per la tua forza » — rivolta dal dio al re nella consacrazione. P. 108-109: « Vieni nel tempio di (tuo) padre Amon-Râ a che egli ti dia l'eternità come re delle due terre e a che ti (abbracci) le carni con la vita e con la forza ».

[20] Cfr. Moret, *Ibid.*, pp. 42-43, 45, 48, 293, 300.

[21] Cfr. Maspéro, *La Chine antique*, Paris, 1925, pp. 144-145.

[22] Cfr. *Tao-te-ching*, XXXVII; da cfr. con LXXIII, ove sono dati gli attributi di vincere senza lottare, farsi obbedire senza comandare, trarre a sé senza chiamare, agire senza fare ».

[23] *Lun-yü*, XII, 18, 19. Per il modo della « virtù » di cui il sovrano è il detentore, cfr. anche *Tshung-yung*, XXXIII, 6, ove è detto che le azioni segrete del « cielo » hanno l'estremo grado dell'immaterialità – « non hanno suono, né odore », sono sottili « come la piuma più lieve ».

zione all'agire-senza-agire in un testo si legge anche: « Gli uomini sovranamente perfetti, per la vastità e profondità della loro virtù sono simili alla terra; per l'altezza e lo splendore di essa sono simili al cielo; per la sua estensione e durata sono simili allo spazio e al tempo senza limiti. Colui che è in questa eccelsa perfezione non si mostra e tuttavia, come la terra, si rivela con i suoi benefici; non si muove, eppure, come il cielo, opera numerose trasformazioni; non agisce, eppure, come lo spazio ed il tempo, porta a compimento perfetto le sue opere ». Ma solo un tale uomo « è degno di possedere l'autorità sovrana e di comandare agli uomini »[24].

Stabilito in tale forza o « virtù », il sovrano, wang, nell'antica Cina aveva una suprema funzione di centro, di terzo potere fra cielo e terra. Si riteneva che dal suo comportamento dipendessero occultamente i fasti o le sciagure del suo regno e le qualità morali del suo popolo (è la « virtù » legata all'« essere » del sovrano, non il suo « fare », a far buona o cattiva la condotta del suo popolo)[25]. Questa funzione di centro presupponeva pertanto il suo mantenere quell'interiore « trionfale » modo d'essere, di cui si è detto, e a cui qui si può far corrispondere il senso della nota espressione: « Immutabilità nel mezzo » con la dottrina, che « nell'immutabilità nel mezzo si manifesta la virtù del cielo »[26]. Quando ciò fosse stato, in via di principio nulla avrebbe avuto il potere di alterare il corso ordinato delle cose umane e dello Stato[27].

Più in generale, che il re o capo abbia per prima ed essenziale funzione il compiere quelle azioni rituali e sacrificali le quali costituivano il centro di gravità della vita nel mondo tradizionale — è una idea che ricorre in un vasto ciclo di civiltà tradizionali, dal Perù precolombiano e dall'Estremo Oriente, fino alle città greche e a Roma, confermando la già detta inseparabilità della dignità regale da quella

[24] *Tshung-yung,* XXVI, 5-6, XXXI, 1.

[25] Degli uomini perfetti o trascendenti, è detto nel *Tshung-yung* (XXII, 1; XXIII, 1) che essi possono aiutare il cielo e la terra nelle trasformazioni pel mantenimento degli esseri a che conseguano il loro sviluppo completo: onde essi formano un terzo potere col cielo e con la terra.

[26] Cfr. *Lun-yü,* VI, 27: « L'invariabilità nel mezzo è ciò che costituisce la Virtù. Gli uomini raramente vi permangono ».

[27] Cfr. A. Réville, *La religion chinoise,* Paris, 1889, pp. 58-60, 137: « I Cinesi distinguono nettamente la funzione imperiale dalla persona dell'imperatore. È la funzione che è divina, che trasfigura e divinizza la persona finché questa ne sia investita. L'imperatore, ascendendo al trono, abdica al suo nome personale e si fa chiamare con un titolo imperiale che egli sceglie o che gli si sceglie. Egli è meno una persona che non un elemento, una delle grandi forze di natura, qualcosa come il sole o la stella « polare ». La sventura, la stessa rivolta delle masse, sta a significare « che l'individuo ha tradito il principio, il quale resta in piedi »: è un segno del « cielo » della decadenza del sovrano, non come tale, ma come individuo.

sacerdotale o pontificale. « I re — dice Aristotile [28] — hanno questa loro dignità per via del loro essere sacerdoti del culto comune ». La prima delle attribuzioni dei re di Sparta era il compiere i sacrifici, e lo stesso potrebbe venir detto dei primi sovrani di Roma, poi spesso di quelli del periodo imperiale. Il re, munito di forza non-terrestre, radicato nel « più-che-vivere », appariva in via naturale come colui che eminentemente può rendere in atto il potere dei riti e aprir le vie al mondo superiore. Per cui, in quelle forme di tradizione ove si ha una casta sacerdotale distinta, il re, secondo la sua originaria dignità e funzione, appartiene ad essa e, a dir vero, come capo di essa. Oltre che nella romanità delle origini, ciò si ebbe nell'antico Egitto (appunto per poter rendere efficaci i riti, il faraone ripeteva giornalmente il culto cui si attribuiva il rinnovamento in lui della forza divina) e nell'Iran ove, come si legge in Firdusi e come riferisce Senofonte [29], il re, che secondo la sua funzione era considerato come l'imagine del dio di luce in terra, apparteneva alla casta dei magi ed era il capo di essa. Come controparte, se in certi popoli valse l'usanza di deporre e perfino di sopprimere il capo all'accadere di una sciagura o di una calamità — poiché ciò sembrava esser segno del venir meno della forza mistica di « fortuna » per cui si aveva diritto ad essere capi [30] —, tale usanza, per quanto nei termini di una degenerescenza superstiziosa, riporta allo stesso ordine di idee. Nei ceppi nordici, sino al tempo dei Goti, pur restando fermo il principio della sacrità regale (il re era considerato come un Asen e un semidio — semideos id est ansis — che vince in virtù della sua forza di « fortuna » — quorum quasi fortuna vincebat [31] — un evento infausto valeva non tanto come una assenza del mistico potere di « fortuna » intronato nel re, quanto invece come effetto di qualcosa che egli come individuo mortale doveva aver commesso e che ne aveva paralizzata l'efficacia oggettiva [32]. Per esser egli venuto meno alla virtù aria fondamentale — quella della verità —, per essersi macchiato di menzogna la « gloria », la mistica virtù efficace, avrebbe ad esempio, secondo la

[28] ARISTOTILE, *Pol.*, VI, 5, II; cfr. III, 9.
[29] *Cirop*, VIII, v. 26; VI, v. 17.
[30] Cfr. G. FRAZER, *The Golden Bough*. tr. it., Roma, 1925, v. II pp. 11 sgg.; LÉVI-BRUHL (*La mentalité primitive*, Paris [4], 1925, pp. 318-337, 351) mette in luce l'idea dei cosidetti popoli « primitivi », secondo la quale « ogni disgrazia squalifica misticamente », come correlativa all'altra idea, che il successo non è mai dovuto a sole cause naturali. In una forma superiore, per la stessa concezione, riferita al hvarenô o « gloria » mazdea, cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, cit., III, pp. 598, 654.
[31] JOURDANES, XIII, *apud* W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, p. 194.
[32] Cfr. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924, pp. 55-58.

tradizione, abbandonato l'antico re iranico Yima[33]. Fin nel Medioevo franco-carolingio e nei quadri dello stesso cristianesimo concilî di Vescovi vennero talvolta convocati per indagare a quale deviazione dei rappresentanti dell'autorità temporale o anche ecclesiastica potesse riferirsi la causa di una data sciagura. Sono le ultime risuonanze dell'idea ora indicata.

Si richiedeva dunque che il sovrano mantenesse la qualità simbolica e solare dell'invictus — sol invictus, ἥλιος ἀνίκητος — epperò lo stato di centralità a cui appunto corrisponde l'idea estremo-orientale dell'« immutabilità nel mezzo ». Altrimenti la forza, e con essa la funzione, poteva passare a chi provasse di saperla meglio assumere. Già qui si può accennare ad uno dei casi in cui il concetto di « vittoria » diviene punto di interferenza di diversi significati. Assunta nel senso più profondo di cui è suscettibile, sotto tale riguardo è interessante la saga arcaica del Re dei Boschi di Nemi, la cui dignità, ad un tempo regale e sacerdotale, passava a colui che avesse saputo sorprenderlo ed ucciderlo — ed è noto il tentativo del Frazer di riportare a tale saga tradizioni molteplici dello stesso tipo, sparse dappertutto nel mondo.

Qui la prova come combattimento fisico — quand'anche ne sia stato il caso — è soltanto la trasposizione materialistica di qualcosa a cui inerisce un significato superiore, o va riportata all'idea generale dei « giudizi divini », di cui in seguito si dirà. Pel senso più profondo racchiuso nella leggenda del re-sacerdote di Nemi, si deve ricordare che, secondo la tradizione, aveva diritto di misurarsi col Rex Nemorensis solo uno « schiavo fuggitivo » (cioè, esotericamente, un essere sottrattosi ai vincoli della natura inferiore) preventivamente giunto al possesso di un ramo della quercia sacra. Ma questa quercia equivale all'« Albero del Mondo » che in altre tradizioni è un simbolo assai frequente per designare la forza primordiale della vita ed anche una forza di vittoria[34]: si vuol dunque dire, che solo un essere giunto a partecipare di tale forza può aspirare a strappare al Rex Nemorensis la sua dignità. Circa siffatta dignità, va os-

[33] *Yasht*, XIX, 34-35. Il hvarenô si ritira tre volte, in relazione alla triplice dignità di Yima quale sacerdote, guerriero e « agricoltore ».

[34] L'albero açvattha della tradizione indù ha le radici in alto, cioè nei cieli, nell'invisibile (cfr. *Kâthaka-Upanishad,* VI, 1-2; *Bhagavad-gîtâ,* XV, 1-2). Nel primo di questi testi, l'albero, venendo messo in relazione con la forza vitale (prâ*na*) e con la « folgore », rimanda fra l'altro ai caratteri della « forza » figurata dallo scettro faraonico. Per la sua relazione alla forza di vittoria cfr. *Atharva-Veda* (III, 6, 1-3, 4) ove l'açvattha è detto alleato di Indra, il dio guerriero, in quanto uccisore di Vrtra, e così viene invocato: « Tu che vai, vincendo come un toro irresistibile, con te o açvattha, possiamo trionfare sugli avversari ».

servato che la quercia, ed altresì la selva di cui il sacerdote regale di Nemi era « rex », aveva relazione con Diana, e che Diana, in pari tempo, era la « sposa » del re dei boschi. Le grandi dee asiatiche della vita nelle antiche tradizioni del Mediterraneo orientale venivano spesso figurate da alberi sacri: e partendo dal mito ellenico delle Esperidi fino a quello nordico della dea Idun, a quello gaelico del Mag Mell, sede di dee di splendente bellezza e dell'« Albero della Vittoria », e così via, appaiono sempre connessioni simboliche tradizionali fra donne o dee, potenze di vita, di immortalità o di sapienza, e alberi.

Circa il Rex Nemorensis, si palesa dunque, attraverso i simboli, l'idea di una regalità derivata dall'avere sposato o posseduto la mistica forza di « vita » (che è altresì di sapienza trascendente e di immortalità) personificata sia dalla dea, sia dall'Albero [35]. La saga di Nemi incorpora perciò il significato generale, ritrovabile in molti altri miti e leggende tradizionali, di un vincitore o eroe, che come tale subentra nel possesso di una donna o dea [36], la quale si presenta, in altre tradizioni, o nel valore indiretto di guardiana di frutti di immortalità (le figure feminili che stanno in relazione con l'albero simbolico nei miti di Eracle, Giasone, Gilgamesh, ecc.) ovvero in quello diretto di personificazione della forza occulta del mondo e della vita, o, ancora, della scienza non-umana, o, infine, come l'incorporazione stessa del principio della sovranità (il cavaliere o l'eroe sconosciuto della leggenda, che diviene re quando fa sua una misteriosa principessa) [37].

Alcune delle antiche tradizioni circa una origine feminile del

[35] Nella tradizione egizia, il « nome » del re viene scritto dagli dèi sull'albero sacro ashed, onde vi sia « stabilito eternamente » (cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, 103). In quella iranica vi è relazione fra Zarathustra, prototipo della regalità divina dei Parsi, e un albero celeste, trapiantato in vetta ad un m o n t e (cfr. SPIEGEL, *Er. Altert.*, I, p. 688). Pei significati di conoscenza, immortalità e vita connessi all'albero e alle dee, cfr. in generale GLOBET D'ALVIELLA, *La Migration des Symboles*, Paris, 1891, pp. 151-206. In particolare, per l'albero irànico Gaokena, che conferisce l'immortalità, cfr. *Bundehesh*, XIX, 19; XLII, 14; LIX, 5. Ricordiamo infine la pianta, di cui nel ciclo eroico di Gilgamesh, della quale è detto: « Ecco la pianta che spegne il desiderio inesausto. Il suo nome è: giovinezza eterna ».

[36] Cfr. FRAZER, *Gold. Bough*, I, pp. 257-263.

[37] Cfr. P. WOLFF-WINDEGG, *Die Gekrönten*, Stuttgart, 1958, pp. 114 sgg. Per l'associazione fra donna divina, albero e regalità sacra, cfr. anche le espressioni dello *Zohar* (III, 50 b; III, 51 a — anche: II, 144 b, 145 a). La tradizione romana della casa giulia, che riferì la sua origine alla Venus genitrix e alla Venus victrix, riporta in parte allo stesso ordine di idee. Nella tradizione giapponese, quale si era continuata immutata fino ad ieri, l'origine del potere imperiale venne riferito a una dea solare — Amaterasu Omikami — e il punto centrale della cerimonia di assunzione al potere — dajo-sai — era il contatto che il sovrano stabilisce con essa attraverso l' « offerta del nuovo cibo ».

potere regale[38] sono suscettibili ad esser interpretate a questa stregua. Il loro significato, allora, è esattamente opposto a quello ginecocratico, di cui si dirà a suo tempo. Circa l'Albero, non è senza interesse rilevare che anche in certe leggende medievali esso ha relazione con l'idea imperiale: l'ultimo Imperatore appenderà, prima di morire, lo scettro, la corona e lo scudo all'« Albero Secco » situato, di solito, nella simbolica regione del « prete Gianni »[39], proprio come Rolando morente appende all'Albero la sua spada infrangibile. Altro incontro di contenuti simbolici: il Frazer ha rilevato la relazione esistente fra il ramo che lo schiavo fuggitivo deve strappare alla quercia sacra di Nemi per poter combattere col Re dei Boschi, e il ramo che permette ad Enea di scender da vivo negli inferi, cioè di penetrare da vivo nell'invisibile. Ora, uno dei doni ricevuti da Federico II dal misterioso « prete Gianni » sarà appunto un anello che rende invisibili (cioè: che trasferisce nell'immortalità e nell'invisibile: nelle tradizioni greche l'invisibilità degli eroi è spesso sinonimo per il loro passare a natura immortale) e che assicura la vittoria[40]: proprio come Siegfried, nel *Nibelungenlied* (VI), con la stessa virtù simbolica del rendersi invisibile soggioga e conduce a nozze regali la donna divina Brunhilde. Brunhilde, al pari di Sigrdrife, nel *Sigrdrîfumâl* (4-6) appare come colei che conferisce agli eroi che la « svegliano » le formule di sapienza e di vittoria contenute nelle rune.

Resti di tradizioni, in cui ricorrono i temi contenuti nella saga arcaica del Re dei Boschi, permangono peraltro sin verso la fine del Medioevo, se non anche oltre, sempre associati all'idea antica, che la regalità legittima è suscettibile di manifestare anche in modo specifico e concreto — quasi diremmo « sperimentale » — segni della sua natura sovrannaturale. Un unico esempio: alla vigilia della guerra dei cento anni, Venezia chiede a Filippo di Valois di dar prova del suo diritto effettivo ad esser re con uno dei seguenti mezzi. Il primo, che è la vittoria sul contendente, con il quale Filippo avrebbe dovuto combattere in campo chiuso, riporta al Rex Nemorensis e alla testimonianza mistica insita in ogni vittoria[41]. Quanto agli altri mezzi,

[38] Ad esempio, nell'India antica l'essenza della regalità si condensava, nel suo splendore, in una figura di donna divina o semi-divina — Shrî, Lakshimî, Padmâ, ecc., — che elegge o « abbraccia » il re, restando la sua sposa, a parte le sue spose umane. Cfr. *The cultural heritage of India,* Calcutta, s. d., v. III, pp. 252 sgg.

[39] Cfr. A. GRAF, *Roma nelle memorie e nelle immaginazioni del Medioevo,* Torino, 1883, v. V, p. 488; EVOLA, *Il mistero del Graal,* Milano², 1952.

[40] Cfr. GRAF, *cit.,* II, p. 467.

[41] Più sotto, verrà chiarito il concetto che qui — come, più in genere, nella « prova delle armi » in uso nel Medioevo cavalleresco — non appare che in una forma mate-

in un testo dell'epoca si legge: « Se Filippo di Valois è, come egli afferma, davvero re di Francia, che lo dimostri esponendosi a dei leoni affamati, i leoni non ferendo mai un vero re: ovvero compia il miracolo della guarigione dei malati, come usano compierlo gli altri veri re. In caso di insuccesso, egli sarà riconosciuto indegno del regno ». Un potere sovrannaturale che si manifesta con la vittoria o con una virtù taumaturgica, anche in tempi che, come quelli di Filippo di Valois, non sono più i tempi delle origini, resta dunque inseparabile dall'idea che ci si faceva tradizionalmente della regalità vera e legittima [42]. E, sia pure a prescindere dall'adeguatezza fattuale delle singole persone al principio e alla funzione, permane la veduta, che « ciò che ha messo i re in tanta venerazione, sono state principalmente le virtù e le potenze divine, venute in essi soli e non negli altri uomini » [43]. Josef de Maistre scrive [44]: « Dio fa i re, letteralmente. Egli prepara le stirpi regali; le matura in mezzo ad una nuvola che cela le loro origini. Esse poi appaiono coronate di gloria e di onore; esse s'impongono — e tale è il più grande segno della loro legittimità. Si è che esse avanzano come da sé, senza violenza da una parte, senza una precisa deliberazione dall'altra. E' una specie di tranquillità magnifica non facile da esprimere. Usurpazione legittima mi sembrerebbe l'espressione adatta (se non fosse troppo ardita) per caratterizzare questa specie di origini che il tempo si affretta a consacrare » [45].

rializzata. Tradizionalmente, il vincitore non era tale, che in quanto in lui si incarnava una energia non-umana — e in lui si incarnava una energia non-umana in quanto egli si faceva vincitore: due momenti di un unico atto, l'incontro di una « discesa » con una « ascesa ».

[42] Cfr. BLOCH, *Rois thaumat.*, cit., p. 16. La virtù taumaturgica è attestata dalla tradizione anche per gli imperatori romani Adriano e Vespasiano (TACITO, *Hist.*, IV, 81; SVETONIO, *Vespas.*, VII). Presso ai Carolingi, vi è traccia dell'idea che la forza soterica impregnasse quasi materialmente fin le vesti regali; poi, a partir da Roberto il Pio pei re di Francia e da Edoardo il Confessore per quelli d'Inghilterra, e fino all'epoca delle rivoluzioni si trasmette per via dinastica il potere taumaturgico prima esteso alla guarigione di ogni malattia, poi ristretto ad alcune di esse, dimostrandosi in migliaia di casi tanto da apparire, secondo l'espressione di Pierre Mathieu, «il solo miracolo perpetuo nella religione dei cristiani » (cfr. BLOCH, *Op. cit.*, *passim* e pp. 33, 40, 410). Ancor un C. AGRIPPA (*Occ. phil.*, III, 35) scriveva: « Pertanto re e pontefici, se giusti, rappresentano la divinità sulla terra e partecipano del suo potere. Così che tocchino solo gli infermi, li guariscono dai loro mali ».

[43] C. D'ALBON, *De la Majesté royalle*, Lyon, 1575, p. 29.

[44] J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Lyon, 1833, pp. XII-XIII.

[45] Anche nella tradizione iranica si sostenne che prima o poi la natura di un essere regale debba affermarsi irresistibilmente (cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, III, p. 599). Nel passo del De Maistre riappare la concezione mistica della vittoria, in quanto l'« imporsi » qui è dato come « il più grande segno della legittimità » dei re.

3. – IL SIMBOLISMO POLARE
IL SIGNORE DI PACE E DI GIUSTIZIA

E' possibile connettere la concezione integrale e originaria della funzione regale con un ulteriore ciclo di simboli e di miti che riportano tutti ad uno stesso punto, attraverso figurazioni e trasposizioni analogiche varie [1].

Come punto di partenza si può prendere la nozione indù del cakravartî o « Signore universale ». In un certo modo, in essa si può vedere l'archetipo della funzione regale, di cui le particolari regalità, quando sono conformi al principio tradizionale, rappresentano delle imagini più o meno complete o — secondo un altro punto di vista — delle promanazioni particolari. Cakravartî letteralmente vuol dire Signore o Volgitore della Ruota — il che riporta nuovamente all'idea di un « centro » il quale poi corrisponde anche ad uno stato interiore, ad un modo d'essere — o, per dir meglio, al modo dell'essere.

Infatti la ruota è anche un simbolo pel sa*m*sâra, per la corrente del divenire (κύκλος τής γενέσεως il « circolo della generazione » o anche κύκλος ἀνάγκης, rota fati, la « ruota della necessità » degli Elleni), e il suo centro immobile esprime allora la stabilità spirituale inerente a chi non appartiene a tale corrente e che, come tale, può ordinare e dominare secondo un più alto principio le energie e le attività legate alla natura inferiore. Allora il cakravartî si presenta come il dharmarâja, cioè come « Signore della Legge » o della « Ruota della Legge » [2]. In Kong-tze si legge, in corrispondenza: « Chi

[1] Cfr. R. GUÉNON, *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, ove sono raccolte e interpretate nel modo migliore molte delle corrispondenti tradizioni.

[2] In questa tradizione la « ruota » ha anche un significato « trionfale »: la sua

domina mediante la Virtù [celeste] rassomiglia alla stella polare. Essa resta ferma al suo posto, ma tutte le stelle le volgono intorno »[3]. Da ciò trae il suo senso, anche il concetto della « rivoluzione » quale moto ordinato intorno ad un « motore immobile », concetto che nei tempo moderni doveva trasformarsi in sinonimo di sovversione.

Sotto tale riguardo la regalità assume dunque il valore di un « polo » riportando ad un simbolismo tradizionale generale. Si può ricordare, ad esempio, oltre il Midgard — la terra divina centrale della tradizione nordica — il riferimento di Platone: dove Zeus tiene consiglio con gli dèi per decidere circa il destino dell'Atlantide, è « la loro sede augusta che sta nel mezzo del mondo e che permette una visione d'insieme di tutte le cose che partecipano del divenire »[4]. L'anzidetta nozione del cakravartî si connette peraltro ad un ciclo di tradizioni enigmatiche concernenti l'esistenza effettiva di un « centro del mondo » avente, in terra, questa suprema funzione. Alcuni simboli fondamentali della regalità, in origine, ebbero una stretta relazione con un tale ordine di idee. In primo luogo, lo scettro, che, secondo uno dei suoi aspetti principali, è legato da analogia con l'« asse del mondo »[5]. Poi, il trono, luogo « elevato », nel restar assisi immobilmente sul quale allo stesso significato di stabilità legato al « polo » e al « centro immobile » si connettono anche i corrispondenti significati interiori, oltreché metafisici. Data la corrispondenza originariamente riconosciuta fra la natura dell'uomo regale e quella suscitata dall'iniziazione, nei Misteri classici ricorre il rito del sedersi immobilmente su di un trono[6], rito che appare così importante, da equivalere talvolta all'iniziazione stessa: il termine τεθρουισένος (insediato sul trono) appare spesso sinonimo di τελετεσμένος, cioè di iniziato[7]. In effetti, in certi casi nella sequenza delle fasi dell'iniziazione in discorso il θρονισμός, l'intronamento regale, precedeva il divenir uno col dio[8].

apparizione come ruota celeste è segno di un destino da conquistatori e da dominatori: simile a ruota, il designato avanzerà, travolgendo e dominando (cfr. la leggenda del « Gran Magnifico » in *Dighanikâyo,* XVII), mentre, pel riferimento ad una funzione simultaneamente ordinatrice, si può ricordare l'imagine vèdica (*Rg-Veda,* II, 23, 3) del « carro luminoso dell'ordine (*rta*), terribile, che confonde i nemici ».

[3] *Lun-yü,* II, 1.

[4] PLATONE, *Krit.*, 121 a-b.

[5] R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* Paris, 1929, p. 137.

[6] Cfr. PLATONE, *Eutyph.,* 227 d.

[7] V. MACCHIORO, *Zagreus,* Firenze 1931, pp. 41-42; V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis,* Paris, 1929, p. 196.

[8] MACCHIORO, *op. cit.,* p. 40; K. STOLL, *Suggestion u. Hypnotismus in der Völkerpsychologie,* Leipzig, 1904, p. 104.

Questo stesso simbolismo si trova incorporato nello ziggurat a piramide-terrazza assiro-babilonese, nello schema della città dei sovrani irànici (come a Ecbatana) e nell'imagine ideale della reggia del cakravartî: vi si esprime architettonicamente l'ordine del mondo nelle sue gerarchie e nella sua dipendenza da un centro immutabile. Spazialmente, questo centro corrispondeva, nell'edificio, appunto al trono del sovrano. E viceversa, come nell'Ellade, in India forme di iniziazione che usano il rituale dei cosidetti ma*nd*ala drammatizzano il passaggio progressivo del miste dallo spazio profano e demonico a quello sacro, fino a raggiungere un centro; e un rito fondamentale qui ha il nome di mukatabisheka, l'esser cinto con corona o tiara — chi raggiunge il « centro » del ma*nd*ala è coronato come re, perché è al disopra del giuoco delle forze della natura inferiore [9]. E' interessante, poi, rilevare che lo ziggurat, l'edificio sacro che sovrastava la città-stato e ne era il centro, a Babilonia ebbe il nome di « pietra angolare » e a Larsa quello di « anello fra il cielo e la terra » [10]: tema della « pietra » e tema del « ponte » — la formula estremo-orientale di « terzo potere fra Cielo e Terra » ci è già nota.

Queste sono tracce e correlazioni, la cui importanza non può sfuggire. In particolare, la « stabilità » ha lo stesso duplice aspetto. La formula indo-aria della consacrazione dei sovrani l'ha per centro: « Sta fermo ed incrollabile... Non cedere. Sii incrollabile come m o n t e. Sta saldo come il cielo stesso e mantieni fermo il potere nel pugno. E' fermo il cielo ed è ferma la terra, e saldi son pure questi monti. Saldo è tutto il mondo dei viventi e saldo è pure questo re degli uomini » [11]. Ora, nelle formule della regalità egizia la stabilità figura come un attributo essenziale che si aggiunge, nel sovrano, a quello di « forza-vita ». E come l'attributo « forza-vita », di cui si è già rilevata la corrispondenza con un fuoco segreto, così anche la « stabilità » ha riferimento celeste: il suo segno, ded, esprime la s t a b i l i tà degli « dèi solari riposantisi sulle colonne o sui raggi celesti » [12]. Tutto ciò riporta all'ordine iniziatico perché non si trattava di idee astratte: come la « forza » e la « vita », secondo la concezione egizia anche la « stabilità » è uno stato interno e in pari tempo una energia, una « virtus » che si trasmette come un vero fluido dall'un re all'altro, a sostenerli sovrannaturalmente.

[9] Cfr. G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala,* Roma, 1949, pp. 30-32, 50-51.
[10] C. Dawson, *The age of the Gods,* London, 1943, VI, 2.
[11] Rg-*Veda,* X, 173.
[12] Moret, *Royaut. Phar.,* pp. 42-43.

Peraltro, alla condizione di « stabilità » esotericamente intesa si lega l'attributo « olimpico » e quello della « pace ». I re, « che traggono il loro potere antico dal dio supremo ed hanno ricevuto la vittoria dalle sue mani », sono « fari di pace nella tempesta » [13]. Dopo « gloria », centralità (« polarità ») e stabilità, la pace è uno degli attributi fondamentali della regalità, che si è conservato fino a tempi relativamente recenti: Dante parlerà dell'imperator pacificus, titolo già ricevuto da Carlomagno. Naturalmente, qui non si tratta della pace profana ed esteriore riferita al reggimento politico — pace, questa, che può avere tutt'al più il senso di un riflesso — ma si tratta di una pace interiore e positiva, non disgiunta dall'elemento « trionfale », di cui si è detto, tanto da non esprimere cessazione, ma piuttosto perfezione di attività, attività pura, intera e raccolta in sé stessa. Si tratta di quella calma, che testimonia realmente il sovrannaturale.

Secondo Kong-tze [14], l'uomo designato alla sovranità, di contro a quello comune, ha « un principio di stabilità e di calma anziché di agitazione »; « ha in sé l'eternità, invece di moti istantanei di gioia ». Da qui quella calma grandezza che esprime una superiorità irresistibile, qualcosa che atterrisce ed in pari tempo spinge alla venerazione, che si impone e disarma senza combattere destando subitamente la sensazione di una forza trascendente del tutto padroneggiata ma pronta a scattare, il senso meraviglioso e pauroso del n u m e n [15]. La pax romana et augusta, connessa appunto al senso trascendente dell'imperium, può valere come una delle espressioni di tali significati nell'ordine di una realizzazione storica universale; mentre l'ethos di superiorità al mondo, di calma dominatrice, di impertubabilità unita alla prontezza al comando assoluto rimasto come caratteristica di varî tipi aristocratici anche dopo la secolarizzazione della nobiltà deve

[13] *Corpus Hermeticum,* XVIII, 10-16.

[14] *Lun-yü,* VI, 21.

[15] Come nell'antichità la forza folgorante, simboleggiata dallo scettro spezzato e dall'uraeus faraonico, non era un semplice simbolo, così tanti atti del cerimoniale di corte nel mondo tradizionale non erano espressioni di cortigianeria e di servile adulazione, ma traevano la loro origine prima da sensazioni spontanee destate dalla virtus regale nei sudditi. Cfr. per es. l'impressione di una visita ad un re egizio della XII dinastia: « Quando fui vicino alla Sua Maestà, mi gettai bocconi, persi coscienza dinanzi ad essa. Il dio mi indirizzò parole affabili, ma io fui come un individuo preso da accecamento. La favella mi venne meno, le membra mi sfuggirono, non sentivo più il cuore nel petto ed io conobbi la differenza che v'è fra la vita e la morte ». (G. MASPÉRO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris [2] 1889, pp. 123 sgg.). Cfr. *Mânavadharmaçâstra,* VII, 6: « Come il sole, (il re) brucia gli occhi e i cuori e nessuno sulla terra può fissarne il viso ».

considerarsi un'eco di quell'elemento originariamente tanto regale quanto spirituale e trascendente.

Il cakravartî, il sovrano universale, oltre che « signore di pace », è signore della « legge » (o ordine, *ṛta*) e della « giustizia » — è dharmarâja. « Pace » e « Giustizia » sono due altri attributi fondamentali della regalità che si sono conservati nella civiltà occidentale sino agli Hohenstaufen e a Dante, per quanto in accezioni, nelle quali l'aspetto politico copre sensibilmente il significato superiore che da questo dovrebbe esser sempre presupposto [16]. Peraltro, questi attributi si ritrovano nella misteriosa figura di Melchisedek, re di Salem, il quale in realtà non è che una delle varie figurazioni della funzione del « signore universale »: è stato rilevato dal Guénon che mekki-tsedeq in ebraico vuol appunto dire « re di giustizia » mentre Salem, di cui è sovrano, non è una città ma — come già secondo l'esegesi paolina [17] — non vuol dire altro che « pace ». La tradizione afferma la superiorità del sacerdozio regale di Melchisedek rispetto a quello di Abramo — e già qui si può accennare che non è privo di un senso profondo il fatto, che proprio Melchisedek figuri nella enigmatica allegoria medievale dei « tre anelli » a dichiarare che né cristianesimo, né islamismo sanno più quale sia la religiosità vera; mentre la « religione regale di Melchisedek » spesso fu rivendicata di contro alla Chiesa dall'ideologia ghibellina.

A tale livello, « re di giustizia » equivale all'espressione dharmarâja già citata per il « signore universale », dalla quale risulta però che qui il termine « giustizia » va inteso in senso così poco profano, quanto la stessa « pace ». Infatti dharma in sanscrito vuol anche dire « natura propria », legge propria di un essere; e il riferimento esatto, in realtà, riguarda quella legislazione primordiale, la quale ordina gerarchicamente, « secondo giustizia e verità », ogni funzione e forma di vita secondo la natura propria di ogni singolo — svadharma — in un sistema orientato verso l'alto. Una simile nozione della « giustizia » è propria, del resto, alla stessa concezione platonica dello

[16] Federico II riconosce nella « giustizia » e nella « pace » il « fondamento di tutti i regni » (*Constitutiones et acta publica Friederici secundi*, in *Mon. Germ.*, 1893-6, v. II, p. 365). La « giustizia » nel Medioevo spesso si confondeva con la « verità » ad indicare il rango ontologico del principio imperiale (cfr. A. De Stefano, *L'idea imperiale di Federico II*, Firenze, 1927, p. 74). Presso i Goti, verità e giustizia figurano come virtù regali per eccellenza (M. Guizot, *Essais sur l'hist. de France*, Paris, 1868, p. 266). Sono tracce sopravviventi della dottrina delle origini. In particolare, sull'imperatore quale « giustizia divenuta uomo » Kantorowicz, *Kaiser Friedrich*, cit., pp. 207-238, 477, 485.

[17] *Ebr.*, VII, 1-3.

Stato, concezione che, più che un modello astratto « utopistico », è in molti aspetti da considerarsi come un'eco di ordinamenti tradizionali di più antichi tempi. In Platone l'idea di giustizia — θικαιοσύνη — di cui lo Stato deve essere la personificazione, ha appunto una stretta relazione con l'οἰκειοπραγία o suum cuique — col principio, secondo il quale ognuno ha da compiere la funzione corrispondente alla propria natura. Così il « re di giustizia » è anche il legislatore primordiale, l'istitutore delle caste, il determinatore degli uffici e dei riti — di quell'insieme etico-sacrale che nell'India aria è il *Dharmânga* e che nelle altre tradizioni è il sistema rituale locale, con le relative norme per la vita individuale e collettiva.

Ciò presuppone per la funzione regale un potere superiore di conoscenza. « La capacità di comprendere a fondo e perfettamente le leggi primordiali dei viventi », peraltro, nell'idea estremo-orientale è la base per l'autorità e per il comando [18]. La « gloria » regale mazdea, di cui si è già detto, come hvorra-i-kayânî è anche virtù di sovrannaturale intelletto [19]. E se sono i sapienti — οἱ σοφοί — che, secondo Platone [20], debbono dominare al vertice della gerarchia del vero Stato, qui l'idea tradizionale ora accennata prende una forma anche più decisa. Infatti per sapienza, o « filosofia », qui viene intesa la scienza di « ciò che è » e non delle illusorie forme sensibili [21]; per sapiente si intende colui che, in possesso di tale scienza, avendo la conoscenza diretta di ciò che ha un carattere supremo di realtà e, nel contempo, un carattere normativo, può effettivamente formulare leggi conformi a giustizia [22], sì che può ben trarsi la conclusione, che « sino a quando nello Stato i sapienti non imperano e coloro che noi chiamiamo re non posseggono veramente la sapienza, e ad uno stesso fine non convergano potere politico e sapienza, le possenti nature che incarnano separatamente l'uno e l'altra essendo impedite dalla necessità — fino ad allora non vi sarà rimedio per i mali che affliggono gli Stati, anzi la stessa umanità » [23].

[18] *Tshung-yung*, XXXI, p. 1.
[19] Cfr. SPIEGEL, *Er. Altert.*, v. II, 44.
[20] PLATONE, *Rep.*, V, 18; VI, 1; VI, 15.
[21] PLATONE, *Rep.*, V, 19.
[22] *Ibid.*, VI, 1.
[23] *Ibid.*, V, 18.

4. - LA LEGGE, LO STATO, L'IMPERO

Ha una stretta relazione con l'ordine di idee fin qui esposto il senso che sia la Legge, sia lo Stato avevano per l'uomo della Tradizione.

In via generale, come presupposto della nozione tradizionale di legge va indicato un realismo trascendente. Specie nelle formulazioni arie il concetto di legge ha un intimo rapporto con quello di verità, di realtà e della stabilità inerente a « ciò che è » — nei Veda il termine *r*ta ha spesso lo stesso significato di dharma e sta non solo a significare ciò che è ordine nel mondo, il mondo come ordine — κόσμος — ma passa anche ad un piano superiore designando la verità, il diritto, la realtà, laddove il suo contrario, an*r*ta, designa il falso, il cattivo, l'irreale [1]. Il mondo della legge e, consequenzialmente, dello Stato, valse così come il mondo della verità e della realtà in senso eminente.

Come naturale conseguenza, che si potesse parlare di leggi ed esigere l'osservanza ad esse quando fossero di origine puramente umana — individuale o collettiva — ciò era all'uomo tradizionale cosa affatto ignota, anzi assurda. Ogni legge, per poter valere oggettivamente come tale, doveva avere un carattere « divino »: ma riconosciuto in essa tale carattere, riconnessa dunque la sua origine ad una tradizione non-umana, la sua autorità era assoluta, la legge valeva come qualcosa di infallibile, di inflessibile e di immutabile, non ammettente discussioni; ed ogni infrazione della legge presentava non tanto il carattere di un delitto contro la società, quanto e soprat-

[1] F. Spiegel, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 139 sgg.

tutto di un sacrilegio, di una empietà — ἀσέβεια — di un atto che pregiudicava lo stesso destino spirituale del colpevole e di coloro con cui egli era socialmente legato. E' così che ancor fin nella civiltà medievale la ribellione contro l'autorità e la legge imperiale fu considerata allo stesso titolo dell'eresia religiosa e i ribelli valsero, non meno degli eretici, come i nemici della loro stessa natura, come coloro che contradicono la legge della loro stessa essenza [2]. Per coloro che spezzano la legge di casta secondo il significato, di cui più giù si dirà, l'India aria ebbe l'espressione patita, cioè: i caduti, coloro che son caduti. L'utilità della legge in senso moderno, cioè come utilità materiale collettiva, non fu mai il vero criterio: non che questo aspetto non fosse considerato, ma esso era pensato come accessorio o consequenziale in ogni legge, una volta che essa fosse veramente tale. D'altronde, esiste utile ed utile, e la nozione di utile che all'uomo moderno vale materialisticamente come ultima istanza, tradizionalmente era quella di un mezzo da giustificarsi in funzione di un fine più alto. Ma per esser utile in tal senso, lo si ripete, si richiedeva che la legge si presentasse altrimenti che come una mera e mutevole creazione della volontà degli uomini. Stabilita la sua autorità dall'alto, la sua utilità e la sua efficacia erano certe: anche nei casi, in cui l'esperienza, nel suo aspetto più grossolano ed immediato, non confermasse e perfino, sotto qualche riguardo, smentisse qualcosa di simile, perché « complesse e inafferrabili sono le maglie della Via del Cielo ». E' così che nel mondo tradizionale il sistema delle leggi e dei riti fu sempre riferito a legislatori divini o a mediatori del divino, nei quali sotto forme varie si hanno, per così dire, tante apparizioni, legate a aree e a popoli varî, del « Signore del centro » nella funzione, ora accennata, di « re di giustizia ». Ed anche quando, in tempi più recenti, fu ammesso il principio della votazione, la tradizione in parte sussiste formalmente per il fatto che la decisione del popolo spesso non fu considerata sufficiente e si chiese che le nuovi leggi, per valere, venissero approvate dai pontefici e che gli àuguri si accertassero, se gli dèi erano favorevoli [3].

[2] Cfr. De Stefano, *Idea imper.*, cit., pp. 75-79; Kantorowicz, *op. cit.*, pp. 240 sgg., 580. Non diversa idea nell'Islàm, cfr. per es. *Corano*, IV, iii.

[3] Su tutto ciò, cfr. Fustel De Coulanges, *La Cité ant.*, cit., pp. 365, 273-7, 221, 376: « Le città non si erano domandate se le istituzioni che esse si davano fossero utili: queste istituzioni erano state fondate, perché la religione aveva voluto così... In origine, la regola superiore dalla quale veniva l'ordine sociale non era l'interesse, ma la religione ». Fino a Federico II si mantiene l'idea, che le leggi, cui l'Imperatore è sottoposto, hanno immediata scaturigine non nell'uomo o nel popolo, ma in Dio (cfr. De Stefano, *Op. cit.*, p. 57).

Peraltro leggi ed instituzioni, come erano dall'alto, così esse, nei quadri di ogni tipo veramente tradizionale di civiltà, erano verso l'alto. Un ordinamento politico, economico e sociale creato in tutto e per tutto per la sola vita temporale, è cosa propria esclusivamente al mondo moderno, cioè al mondo dell'antitradizione. Lo Stato, tradizionalmente, aveva invece un significato e una finalità in un certo modo trascendenti, non inferiori a quelli stessi che la Chiesa cattolica rivendicò per sé in Occidente: esso era una apparizione del « sovramondo » e una via verso il « sovramondo ». La stessa espressione « Stato », status, da ἵστανaι = stare, se empiricamente può forse derivare dalla forma assunta dal vivere sociale dei popoli nomadi allorché essi presero una residenza fissa — tuttavia può anche rimandare al significato superiore, proprio appunto ad un ordine vòlto alla partecipazione gerarchica alla « stabilità » spirituale in opposto al carattere contingente, labile, mutevole, caotico e particolaristico proprio all'esistenza naturalistica [4]; ad un ordine, dunque, che costituisca quasi un riflesso efficace del mondo dell'essere in quello del divenire, tanto da far verità le parole già citate della consacrazione regale vèdica: « Saldo è tutto questo mondo dei viventi e saldo è pure questo re degli uomini ». Per tal via, a imperi e Stati tradizionali si applicarono frequentemente i simboli di « centralità » e di « polarità », che abbiamo visto legarsi all'archetipo della regalità.

Così se l'antico Impero cinese ebbe nome di « Impero del mezzo », la sede, di cui nei più lontani ricordi nordici, reca il nome di Mitgard, con egual senso di sede centrale, di mezzo del mondo; e se la capitale dell'impero solare degli Inca nel suo nome Cuzco sembra aver significato l'« ombelico » (nel senso di centro) della terra, si ritrova questa stessa designazione simbolica applicata a Delfo, centro della civiltà dorica. Riferimenti analoghi potrebbero esser facilmente forniti da molte altre tradizioni, ad indicare l'antico senso degli Stati e delle organizzazioni tradizionali. In generale, già nella preistoria il simbolismo delle « pietre sacre » riconduce a questo stesso ordine di idee, il presunto feticismo del culto delle pietre essendo in parte una fisima dei ricercatori moderni. L'omphalos, la pietra sacra, non è una ingenua figurazione della forma del mondo [5]; il suo significato in greco di « ombelico » riconduce, in genere — come si è

[4] H. Berl (*Die Heraufkunft des fünften Standes,* Karlsruhe, 1931, p. 38) estende una interpretazione analoga alle espressioni tedesche Stadt = città, e Stand = classe o casta. Nel che, può esservi del giusto.
[5] W. H. Roscher, *Omphalos,* Leipzig, 1913.

detto — all'idea di « centro », di « punto di stabilità », in relazione, anche, con ciò che si può chiamare la geografia sacra: la « pietra sacra » appare spesso ritualmente in luoghi scelti — non a caso — come centri tradizionali in relazione ad un dato ciclo storico o ad un dato popolo [6] — e ciò, col significato soprattutto di « fondamento dall'alto » quando, come spesso fu il caso, la pietra è « dal cielo », ossia un aereolito. A tale riguardo siano ricordati il lapis niger dell'antica tradizione romana e the stone of the destiny, la pietra fatidica parimenti nera delle tradizioni celtico-britanniche, importante per la virtù, ad essa attribuita, di indicare i re legittimi [7]. E' lo stesso ordine di idee per cui in Wolfram von Eschenbach il Graal, come misteriosa « pietra divina », ha anche il potere di rivelare chi è degno di rivestire la dignità regale [8]. Donde, infine, il senso palese del simbolismo della prova consistente nel saper trarre una spada da una pietra (Teseo per l'Ellade, Sohrab per la Persia, re Arthur per l'antica Britannia, e così via).

La dottrina delle due nature — fondamento della visione tradizionale della vita — si riflette nei rapporti che, secondo la tradizione, esistono fra Stato e popolo, demos. L'idea, che lo Stato tragga la sua origine dal demos ed in esso abbia il principio della sua legittimità e della sua consistenza, è una perversione ideologica e tipica del mondo moderno, attestante essenzialmente una regressione. Con essa si torna cioè a quanto fu proprio a forme sociali naturalistiche, prive di un crisma spirituale. E che una volta presa questa direzione si dovesse scendere sempre più in basso, fino al mondo collettivistico delle masse e alla democrazia assoluta, è cosa che procede da una naturale necessità, dalla legge stessa dei corpi che cadono. Secondo la concezione tradizionale lo Stato sta invece al popolo come il principio olimpico ed uranico sta a quello ctonio e « infero », come « idea » e « forma » — νοῦς — stanno a « materia » e « natura » — ὕλή — epperò nel rapporto stesso di un principio luminoso maschile, differenziatore, individualizzante e fecondatore di fronte ad una sostanza feminile labile, promiscua e notturna. Sono due poli, questi, fra i quali esiste una intima tensione, che nel mondo tradizionale si risolse nel senso di una trasfigurazione e di un ordinamento dall'alto. Così la stessa nozione di « diritto naturale » è una pura finzione, l'uso antitradizionale e sovversivo della quale è ben

[6] Cfr. GUÉNON, *Roi du monde,* cit., cap. IX.
[7] J. L. WESTON, *The quest of the holy Grail,* London, 1913, pp. 12-13.
[8] Cfr. EVOLA, *Il mistero del Graal,* cit.

noto. Non esiste una natura in sé « buona », ove siano preformati e irradicati i principî intangibili di un diritto da valere egualitariamente per ogni essere umano. Anche quando la sostanza etnica appaia, in una certa misura, come « natura formata », cioè presenti alcune forme elementari di ordine, queste — a meno che non siano residui e tracce di precedenti azioni formatrici — non hanno valore spirituale prima che, nel loro esser riprese nello Stato, o in analoga organizzazione tradizionale dall'alto, ricevano una consacrazione per la partecipazione ad un ordine superiore. Nel suo fondo, la sostanza del demos è sempre d e m o n i c a (nel senso antico, non cristiano-morale, del termine), essa abbisogna sempre di una catarsi, di una liberazione prima che possa valere come forza e materia — δύναμις — di un sistema politico tradizionale, epperò permettere che di là da un substrato naturalistico prenda sempre più rilievo un ordine differenziato e gerarchico di dignità.

In relazione a ciò, si vedrà che il fondamento primo della distinzione e della gerarchia delle caste tradizionali non è stato politico o economico ma appunto spirituale, tanto da presentare, nell'insieme, un vero sistema di partecipazioni e di gradi progressivi di una conquista e di una vittoria del cosmos sul caos. La tradizione indo-aria, a parte le quattro grandi caste, conosceva una distinzione più generale e significativa, la quale rimanda appunto alla dualità delle nature: è la distinzione fra gli ârya o dvîja e i çûdra — e i primi sono i « nobili » e i « rinati », che costituiscono l'elemento « divino », daivya; gli altri sono gli esseri che appartengono alla natura, e che dunque rappresentano il substrato promiscuo della gerarchia, gradatamente vinto dall'azione formatrice tradizionale nel corpo delle caste superiori, dai « padri di famiglia » fino ai brâhma*n*a [9]. Tale è, rigorosamente, il significato originario dello Stato e della legge nel mondo della Tradizione: dunque, un significato di « formazione » sovrannaturale, anche là dove ciò per via di incomplete applicazioni del principio o per effetto di una successiva materializzazione e degenerescenza esso non si presentò con tratti direttamente visibili.

Da tali premesse risulta una relazione potenziale fra il principio di ogni Stato e quello dell' u n i v e r s a l i t à: dove si esercita una azione volta a costituire la vita oltre i limiti della natura e dell'esi-

[9] Spesso la casta dei çûdra o servi, in opposto a quella brâhma*n*a che è « divina », daivya, quale vertice della gerarchia dei « nati due volte », è considerata come « demonica » asurya. Cfr. per es. *Pañcavinçabrâhmana,* V, v, 17, e inoltre E. Sénart, *Les castes dans l'Indie,* Paris, 1896, p. 67.

stenza empirica e contingente, non possono non manifestarsi delle forme che in via di principio non sono più legate al particolare. La dimensione dell'universale nelle varie civiltà ed organizzazioni tradizionali può presentare aspetti diversi e tali, che in alcune essa sia più o meno palese che in altre. La « formazione » infatti incontra sempre la resistenza di una materia che, nelle sue determinazioni dovute allo spazio e al tempo, agisce in senso differenziatore e particolaristico in ordine all'applicazione storica effettiva del principio unico, in sé superiore ed anteriore a tali sue manifestazioni. Purtuttavia non vi è forma di organizzazione tradizionale che, malgrado ogni caratteristica locale, ogni esclusivismo empirico, ogni « autoctonismo » di culti ed istituzioni che essa difenda gelosamente, non celi un principio più alto, il quale viene in atto quando l'organizzazione tradizionale si eleva fino al livello e all'idea dell'Impero. Così esistono occulti legami di simpatia e di analogia delle singole formazioni tradizionali con qualcosa di unico, d'indivisibile e di perenne, del quale esse si presentano, per così dire, come tante imagini: e, di tempo in tempo, questi circuiti di simpatia si chiudono, lampeggia ciò che in ciascuno di essi va di là da essi, e acquista una potenza misteriosa rivelatrice di un diritto sovrano, la quale travolge irresistibilmente ogni limite particolaristico e culmina in una unità di tipo superiore. Tali sono appunto le culminazioni imperiali del mondo della Tradizione. Idealmente, un'unica linea conduce dall'idea tradizionale di legge e di Stato a quella di impero.

Si è visto che l'opposizione fra le caste superiori caratterizzate dalla rinascita e la casta inferiore dei çudra valse agli Indo-arî come quella fra « divino » e « demonico ». Nell'Iran, alle prime caste corrispondevano peraltro altrettante emanazioni del fuoco celeste disceso sulla terra e più propriamente su tre distinte « altezze »: di là dalla « gloria » — hvarenô — nella forma suprema incentrantesi soprattutto nei re e nei sacerdoti, tale fuoco sovrannaturale si articola gerarchicamente in corrispondenza delle altre caste, o classi, dei guerrieri e dei capi patriarcali della ricchezza — rathaestha e vâstriya-ishuyant — in altre due forme distinte, fino a toccare e a « glorificare » le terre occupate dalla stirpe aria [10]. Su questa base nella tra-

[10] Cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, v. III, p. 575; v. II, pp. 42-43, 46. Negli *Yasht* (XIX, 9) è detto in particolare che la « gloria » appartiene « alle genti arie nate e non nate e al santo Zarathustra ». Qui si potrebbe anche ricordare la nozione degli « uomini della legge primordiale » — paoiryô-thaêsha — considerata la vera religione aria in ogni età, prima e dopo Zarathustra (cfr. per es. *Yasht*, XIII, passim).

dizione iranica si giunge appunto alla concezione metafisica dell'impero, come una realtà, in fondo, non legata allo spazio e al tempo, Chiaramente si pongono le due possibilità: da una parte l'ashavan, il puro, il « fedele » in terra e il beato nell'aldilà — colui che accresce quaggiù, nel dominio che gli è proprio, la forza del principio di luce: anzitutto i signori del rito e del fuoco, che hanno un potere invisibile sulle influenze tenebrose; poi i guerrieri, in lotta contro il barbaro e l'empio; infine coloro che lavorano la terra arida e incolta, giacché anche ciò è « militia », la fertilità è quasi una vittoria che accresce la mistica virtus della terra aria. Di contro all'ashavan, l'anashvan, l'impuro, colui che non ha legge, colui che neutralizza il principio luminoso [11]. L'impero, quale unità tradizionale retta dal « re dei re », qui corrisponde appunto a ciò che il principio di luce ha conquistato sul dominio del principio tenebroso ed ha per limite il mito dell'eroe Çaoshianç, signore universale di un futuro, compiuto, vittorioso regno della « pace » [12]. Non diversa idea si trova, del resto, nella leggenda, secondo la quale l'imperatore Alessandro avrebbe sbarrato, con una muraglia di ferro, la via alle genti di Gog e Magog, le quali qui possono rappresentare l'elemento « demonico » soggiogato nelle gerarchie tradizionali: tali genti proromperanno un giorno alla conquista delle potenze della terra, ma saranno definitivamente affrontate da figure in cui, secondo le saghe medievali, si rimanifesterà il tipo dei capi del Sacro Romano Impero [13]. Nella tradizione nordica, i baluardi che proteggono la « sede di mezzo » — il Mitgard — dalle potenze elementari e che saranno travolti all'« oscurarsi degli dèi » — ragna rökkr [14] — non esprimono diversa idea. D'altronde, è stata già ricordata la relazione fra aeternitas e imperium presentata dalla tradizione romana, donde un carattere trascendente, non-umano a cui qui viene elevata l'idea del « regere », sì che la paganità attribuì agli dèi la grandezza della città dell'Aquila e dell'Ascia. Da ciò, il segno più

[11] Cfr. MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, v. III, pp. 586-587.

[12] *Bundahesh*, XXX, 10, sgg.; *Yasht*, XIX, 89-90.

[13] Cfr. A. GRAF, *Mem. e immaginaz. del Medioevo*, cit., v. II, pp. 521, 556, sgg. La stessa funzione di Alessandro riappare nel *Corano* (XVIII, 95) rispetto alle genti di Gog e Magog, riferita all'eroe Osul-Kernein (cfr. F. SPIEGEL, *Die Alexandersage bei den Orientalen*, Leipzig, 1851, pp. 53, sgg.). D'altronde Gog e Magog si ritrovano nella tradizione indù sotto i nomi pressoché identici dei demoni Koka e Vikoka che, alla fine del presente ciclo, saranno distrutti dal Kalki-avatâra, altra figurazione messianico-imperiale. Cfr. J. EVOLA, *Il mistero del Graal*, cit.

[14] *Gylfaginning*, 8, 42; *Völuspâ*, 82. La difesa dalle forze oscure, qui nel senso di protezione da esse, ha anche dato un significato simbolico alla « grande muraglia » con cui l'Impero cinese, o « Impero del Mezzo », aveva chiuso sé stesso.

profondo che può presentare anche l'idea, secondo la quale il « mondo » non sarebbe finito fino a quando si sarebbe mantenuto l'Impero romano: idea da riportare a quella della funzione, appunto, di mistica salvazione attribuita all'impero, una volta che si intenda « mondo » non fisicamente o politicamente ma nel senso di « cosmos », di diga d'ordine e di stabilità opposta alle forze del caos e della disgregazione [15].

La stessa ripresa bizantina dell'idea romana ha, in relazione a ciò, particolare significato per lo spirito spiccatamente teologico-escatologico col quale quell'idea si anima. L'Impero, concepito anche qui come una imagine del regno celeste, è voluto e preordinato da Dio. In esso il sovrano terreno — il βασιλεύς ἀυτοκράτωρ — è lui stesso una imagine del Signore dell'universo; come questi, è solo e senza un secondo. Presiede tanto al dominio temporale quanto a quello spirituale e il suo diritto formale è universale: si estende anche su genti che di fatto hanno un reggimento autonomo, non soggetto al potere imperiale reale, reggimento che come tale è « barbaro » e non « secondo giustizia » avendo una base soltanto naturalistica [16]. I suoi sudditi sono i « Romani » — ῥωμαῖοι — col senso, non più etnico e nemmeno puramente giuridico, di una dignità e di un crisma superiore, giacché essi vivono nella pax assicurata da una legge che è riflesso di quella divina. L'ecumene imperiale perciò riunisce in sé l'ordine della « salute » così come quello del diritto in senso superiore [17].

Con questo stesso contenuto superstorico — quale istituzione sovrannaturale universale, creata dalla Provvidenza come remedium contra infirmitatem peccati per rettificare la natura caduca e indirizzare gli uomini verso la salute eterna — l'idea dell'Impero si riafferma ancora una volta nel Medioevo ghibellino [18], anche se praticamente paralizzata sia dall'opposizione della Chiesa, sia dai tempi,

[15] Il rapporto dinamico fra i due principî opposti ebbe espressione nell'India aria nella festa di gavâmyana, ove un nero çûdra lottava contro un bianco ârya per il possesso di un simbolo solare (cfr. A. WEBER, *Indische Studien*, Leipzig, 1868, v. X, p. 5). Fra i miti nordici figura parimenti quello di un cavaliere bianco che lotta contro uno nero al principio d'ogni anno per il possesso dell'albero: al che si connette anche l'idea di un futuro prevalere di quello nero, sino a che un re non lo abbatterà definitivamente (J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1876, v. II, p. 802).

[16] Cfr. O. TREITINGER, *Die ost-römische Kaiser- und Reichsidee*, Jena, 1938.

[17] Su base analoga si avrà, nell'Islam, la distinzione geografica fra il dar al-islam, o terra dell'Islam, retto dalla legge divina, e il dar al-harb, o terra della guerra, per comprendere genti, che vanno riprese nella prima attraverso lo jihad, la « guerra santa ».

[18] Cfr. F. KAMPERS, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, Berlin, 1896, passim, e: *Karl der Grosse*, Mainz, 1910.

che già ne precludevano la comprensione e, ancor più, la realizzazione effettiva secondo il suo significato più alto. Così se Dante esprime una veduta tradizionalmente corretta nel rivendicare per l'Impero la stessa origine e finalità sovrannaturale della Chiesa e nel parlare dell'Imperatore come di colui che « tutto possedendo e più desiderare non possendo » è privo di concupiscenza, onde può far regnare la pace e la giustizia, fortificare la vita activa degli uomini la quale, dopo il peccato, non sa resistere alle seduzioni della cupiditas ove un potere superiore non la freni e non la guidi [19], pure egli porta ben poco tali idee oltre il piano materiale politico. Difatti il « possesso perfetto » dell'Imperatore qui non è quello interiore proprio a « coloro-che-sono » ma è quello territoriale; la cupiditas non è la radice di ogni vita non rigenerata, non sciolta dal divenire, naturalistica, ma è quella dei prìncipi in competizione di potenza e ricchezza; la « pace », infine, è quella del « mondo », tanto da valere come mera premessa per un ordine diverso di là da quello dell'Impero, per una vita contemplativa in senso ascetico-cristiano. Ma, sia pure in un'eco, la tradizione si mantiene ancora. Con gli Hohenstaufen essa ha l'ultimo guizzo luminoso. Dopo, gli Imperi saranno soppiantati dagli « imperialismi » e non si saprà più nulla dello Stato se non come di una organizzazione temporale particolare, nazionale e poi sociale e plebea.

[19] Cfr. DANTE, *Conv.*, IV, V, 4; *De Mon.*, I, 11, 11-14; e: A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922, p. 15.

5. — IL MISTERO DEL RITO

Se il re di diritto divino era il centro dello Stato tradizionale, ciò che legava le singole parti e attività a questo centro e faceva partecipare i singoli alla influenza trascendente portata dal capo, era un doppio elemento: il rito e la «fedeltà», fides.

Il rito fu il cemento originario delle organizzazioni tradizionali piccole e grandi considerate secondo la loro dimensione non naturalistica dianzi indicata. Esso spettava anzitutto al re; era poi prerogativa delle caste aristocratiche o sacerdotali, della stessa magistratura — per i magistrati, i Greci avevano l'espressione οἱ ἐν ιτέλε = coloro che debbono compiere i sacrifici [1] — e, infine, dei patres, dei capi-famiglia. Riti e sacrifici erano determinati da norme tradizionali minute e severe, le quali non ammettevano nulla di arbitrario e di soggettivo. Essi erano imperativi, jus strictum: il rito o il sacrificio tralasciato, compiuto da persona non qualificata o eseguito in modo comunque disforme dalle regole tradizionali, era principio di sventura: esso rimetteva allo stato libero forze temibili sia nell'ordine morale che in quello materiale, sia per gli individui, che per la collettività. Per contro, nel mondo classico poté dirsi che il sacerdote del fuoco sacro col suo rito, giorno per giorno «salva» la città [2]. Stabilire i riti — secondo la tradizione estremo-orientale — è la prima fra le tre cose considerate di massima importanza pel governo di un impero [3], i riti essendo i

[1] Cfr. F. De Coulanges, *Op. cit.*, p. 211.
[2] Pindaro, *Nemen.*, XI, 1-5.
[3] *Tshung-yung*, XXIX, 1.

« canali attraverso cui si possono cogliere le vie del Cielo »[4]. Nella tradizione indù i « luoghi sacrificali » sono considerati come le sedi stesse dell'« ordine », *r*ta[5] ed è assai significativo, che la espressione *r*ta (presso gli Irani: artha) appare, in connessione con analoghe concezioni, come radice nella stessa parola latina ritus, cioè azione rituale. Non vi era atto dell'antica vita tradizionale, sia individuale che collettiva, cui non si connettesse un elemento rituale determinato, come suo sostegno e guida dall'alto e come elemento trasfigurante[6]. La tradizione dei riti e dei sacrifici, al pari di quella stessa delle leggi, che spesso con essa si confondeva — jus sacrum — rimandava poi, tanto nell'ordine privato che in quello pubblico, ad un essere non-umano o divenuto non-umano. Tutto ciò è terra ignota per la mentalità laica moderna, per la quale ogni rito, quand'anche non come superstizione « superata », vale come mera cerimonia[7] apprezzabile al più per il suo valore simbolico, estetico, o emozionale. Varrà dunque fermarsi a considerare qualcuno degli aspetti e dei significati di questa forma dello spirito tradizionale, dai quali, peraltro, ci si troverà ricondotti ai punti-base già chiariti.

Circa il « sacrificio », in un testo, la cui antichità non è dubbia, si legge che il Brahman, « che in origine era tutto l'universo », « creò una forma più alta e più perfetta di sé medesimo », dal che procedettero gli « dèi dei guerrieri », Indra, Mitra, ecc.[8].

Questo autosuperarsi della forza originaria del mondo, dato come origine di entità, considerabili come archetipi celesti della regalità divina e trionfale, è strettamente legato all'essenza di tutta una classe di sacrifici. Non diversa idea si trova in un ciclo di altri miti, nei quali si tradisce una fondamentale identità fra eroi e dèi, e personificazioni delle forze del caos, contro le quali essi lottano

[4] Cfr. *Li-ki,* VII, IV, 6: « La rovina degli Stati, la distruzione delle famiglie e l'annientamento dei singoli sono stati sempre preceduti dall'abbandono dei riti... Essi forniscono i canali attraverso i quali noi possiamo cogliere le vie del cielo ». Secondo la tradizione indo-aria, insieme a « verità, ordine, ascesi », le formule e i sacrifici rituali sono i sostegni delle organizzazioni umane (cfr., per es., *Atharva-Veda,* XII, 1, 1).

[5] Cfr., per es., R*g-Veda,* X, 124, 3.

[6] Sulla potenza della tradizione dei riti nella romanità prisca cfr. V. Macchioro, *Roma Capta,* Messina, 1928, pp. 15 sgg.

[7] Del resto, della stessa parola « cerimonia » si è perduto il senso originario. Essa vien dalla radice creo, identica al sanscrito k*r* = fare, agire in senso di creare. Non esprimeva dunque una celebrazione convenzionale, ma una azione creativa vera e propria. Cfr. L. Preller, *Römische Mythologie,* Berlin, 1858, p. 70. Nel Medioevo cerimoniae era il termine specifico con cui si designavano le operazioni magiche.

[8] Cfr. *Çatapatha-brâhmana,* XIV, iv, 2, 23-27; *Brhadâranyaka-upanishad,* I, iv, 11.

vittoriosamente [9]: è la medesima concezione di una forza primordiale che reagisce contro sé stessa, che si libera ed ascende ad un modo superiore d'essere, il quale definisce il suo aspetto propriamente divino — l'upanishadica « forma più alta e perfetta di sé stessa » — spesso manifestantesi in una legge, in un principio d'ordine: onde, in universale, per esempio il caldeo Marduk, vincitore del dèmone del caos Thiamat, è un ordinatore cosmico e, nella cosmogonia indù, è con l'ascesi — tapas tapyate — che la forza-vita produce l'« Uno » della creazione. Nella tradizione nordica la stessa idea è espressa dal sacrificio di Odino all'albero cosmico Yggdrasill, per via del quale sacrificio egli trae dall'abisso la sapienza trascendente contenuta nelle rune, e prospera [10]: non solo, ma in una particolare redazione di questo mito Odino, concepito come re, appare come colui che col suo sacrificio indica la via che conduce al Walhalla, cioè il tipo di azione che può far partecipi dell'immortalità eroica, aristocratica e uranica [11].

Secondo il suo senso originario il tipo di sacrificio a cui ci riferiamo corrisponde ad un'azione del genere, generatrice di un « dio » o « eroe », o alla ripetizione di essa, legata alla tradizione sacrificale facente capo a quel dio o eroe, ripetizione che rinnova la forza efficace di quel dio o la riproduce e sviluppa nell'ordine di una data comunità. Nella tradizione egizia questi significati hanno una espressione precipua. In essa, Osiride viene concepito come colui che avrebbe insegnato agli uomini i riti, oltreché l'arte sacra e simbolica della costruzione dei templi. Ma egli è dio dei riti, in quanto lui stesso, primo fra gli dèi, è passato attraverso il sacrificio ed ha conosciuto la « morte ». La sua uccisione e dilacerazione da parte di Set viene messa in relazione col suo « penetrare per primo nell'incognito dell' "altra terra" e col divenire un essere che conosce il grande segreto » [12]. Il mito ha il suo sviluppo nel motivo di Horo, figlio di Osiride, che risuscita il padre. Egli trova i « riti acconci » — khu — che rendono ad Osiride passato nell'altro mondo — nel sovrannaturale

[9] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Mélanges hist. rel.,* cit., pp. 113-116. In uno dei testi sopra citati (*Brhadâr.,* I, ii, 7-8) il principio originario dice: « Divenga atto al sacrificio il mio corpo. Grazie ad esso, giungerò ad avere un essere » e tale sacrificio, l'açvamedha, viene messo in relazione col Sole.

[10] *Hâvamâl,* 139 sgg.

[11] *Ynglingasaga,* c. X. Cfr. S. BUGGE, *Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen,* München, 1889, pp, 317 sgg., 422-423, ove si rileva che lo stesso nome Yggdrasill per l'Albero eddico — « le cui radici nessun mortale sa donde sorgano » (*Hâvamâl,* 139-140) — sembra indicare lo strumento stesso del sacrificio di Yggr, cioè del « Terribile », che è un nome di Odino.

[12] Cfr. A. MORET, *Royaut. Pharaon.,* cit., p. 148.

in senso proprio — la forma che aveva precedentemente posseduta. « Con la morte e con i riti Osiride, il primo di tutti gli esseri, conobbe il mistero e la vita nuova: questa scienza e questa vita furono ormai il privilegio degli esseri che si dicono divini. E' da questo punto di vista che si pensava che Osiride avesse iniziato gli dèi e gli uomini ai riti sacri... Egli aveva mostrato agli esseri del cielo e della terra come si diviene dio »[13]. Da allora, il culto reso ad ogni essere divino o divinificato consistette nel ripetere il mistero di Osiride. Ciò, anzitutto per il re: non pure il rito dell'intronazione e quello solenne, trentennale, del sed, ma anche il culto giornaliero destinato a rinnovare nel re egizio l'influenza trascendente legata alla sua funzione, ripetono il mistero sacrificale di Osiride. Il re si pone come tale, e rende culto ad Osiride, « ricostruendolo », rinnovandone ritualmente il trapasso e la vittoria. Così del re si dirà: « Horo che modella il Padre (Osiride) » ed anche: « Il datore di vita — di ankh —, colui che col rito fa sorgere la vita divina, regalmente, come il sole »[14]. Il sovrano si fa « Horo », il risuscitatore di Osiride o Osiride risuscitato. Su non diversa base nei Misteri gli iniziati spesso prendevano il nome del dio da cui tali Misteri erano stati fondati, l'iniziazione riproducendo lo stesso tipo di atto costitutivo dell'essenza del dio e determinando dunque una similarità analogica di natura, data in altri casi, figuratamente, anche come « incarnazione » o « filiazione ».

Ma ciò vale anche pel rito più in generale: per quello dedicato all'« eroe » o capostipite a cui i ceppi patrizi tradizionali riportavano di frequente la loro origine non materiale e il principio del loro rango e del loro diritto, per quello del culto dei fondatori di una instituzione, di una legislazione o di una città, se considerati come esseri non-umani. Si è che anche in questi casi si ravvisava all'origine un'azione analoga al sacrificio, produttrice di una qualità sovrannaturale, che permane come eredità spirituale potenziale nella stirpe, ovvero come « anima » aderente a quelle instituzioni, leggi o fondazioni: e riti e cerimonie varie serviranno appunto ad attualizzare e alimentare quella influenza originaria, che per la sua stessa natura appariva principio di salute, di fortuna, di « felicità ».

[13] *Ibid.*, p. 149.
[14] *Ibid.*, pp. 149, 153-161, 182-183. Cfr. l'espressione di Ramses II: « Io sono un figlio che modella la testa del padre suo, che genera colui che l'ha generato »; cfr. p. 217: l'entrar del re nella sala del rito — paduait — era assimilato all'entrar nell'altro mondo — duait —, quello della morte sacrificale e della trascendenza.

Questo chiarimento del senso di una classe rilevante di riti tradizionali permette già di fissare un punto importante. Nelle tradizioni delle civiltà o delle caste aventi un crisma uranico sono presenti due elementi. Il primo è materiale e naturalistico: è la trasmissione di qualcosa che ha relazione col sangue e con la razza, cioè di una forza vitale la quale trae origine dal mondo infero, con interferenza di influenze elementari e collettivo-ancestrali. Il secondo elemento è dall'alto, ed è condizionato dalla trasmissione e dalla esecuzione ininterrotta dei riti, i quali contengono il segreto di una certa trasformazione e dominazione realizzatasi in detto substrato vitale: tale è l'eredità superiore, che permette di confermare e di sviluppare la qualità che l'« avo divino » ha o stabilita ex novo, o attratta da un ordine in un altro ordine, e con la quale comincia propriamente sia la stirpe regale, sia lo Stato o la città o il tempio, sia la casta, la gens o la famiglia patrizia, secondo l'aspetto sovrannaturale e di « forma » in dominio sul caos, che tutto ciò presentava nei tipi superiori di civiltà tradizionale. Ecco perché i riti potevano ben apparire, secondo il detto estremo-orientale, « espressione della legge celeste » [15].

Considerando in sé l'azione rituale per eccellenza — il sacrificio — nella sua forma più completa (come tipo, ci si può riferire a quello vèdico), si possono distinguere tre fasi. Anzitutto una purificazione rituale e spirituale del sacrificatore, destinata sia a farlo entrare in un contatto reale con le forze invisibili, sia a propiziare la possibilità di un rapporto attivo rispetto ad esse. Segue un processo evocatorio che produce una saturazione di dette energie nella persona del sacrificatore stesso, o di una vittima, o di entrambi, o, ancora, di un terzo elemento, vario a seconda della struttura del rito. Infine vi è un'azione che determina la crisi (per es. l'uccisione della vittima) e che « attua » il dio dalla sostanza delle influenze convenute [16]. Salvo i casi in cui il rito è destinato a creare un nuovo ente da servire come « anima » o « genio » ad una nuova tradizione, od anche ad una nuova città, ad un nuovo tempio e via dicendo (poiché anche la costruzione delle città e dei templi tradizionalmente aveva spesso una controparte sovrannaturale) [17], qui si ha

[15] *Tshung-yung*, XXVII, 6.

[16] Cfr. Hubert-Mauss, *Mélang. Hist. Rel.*, cit., da p. 9 a 130; *Introduzione alla Magia*, Roma,[2] 1951, v. III, pp. 281 sgg.

[17] Nei riguardi della città nuova, si tratta della formazione di quella tyke póleos a cui abbiamo già accennato e che nelle civiltà di tipo superiore, assunta direttamente dal capo, si identificava con la « fortuna regia », tyke basiléos. Considerate, come

qualcosa, come uno sciogliere ed un risuggellare. Viene cioè rinnovato evocativamente il contatto con le forze infere che fanno da substrato ad una divinificazione primordiale, ma altresì la violenza che le strappò a sé stesse e le liberò in una forma superiore. Si capisce allora il pericolo che presenta la ripetizione di un rito tradizionale e perché il sacrificatore potesse venir chiamato « maschio eroe »[18]. Il rito che fallisce, o abortisce, o devia come che sia dal suo modello originario, ferisce e disgrega un « dio »: è sacrilegium. Alterando una legge, un sigillo di dominio sovrannaturale è sciolto, forze oscure, ambigue, temibili ritornano allo stato libero. Ma anche il rito trascurato ha un effetto del genere: esso menoma la presenza del « dio » nei rapporti coi colpevoli, e correlativamente rafforza quelle energie, le quali nel « dio » stesso si presentavano domate e trasformate: socchiude le porte al caos. L'azione sacrificale retta e diligente, per contro, fu considerata come ciò con cui gli uomini sostengono gli dèi e, gli dèi, gli uomini, pel bene supremo di entrambi[19]. Il destino di coloro che non hanno più riti sono gli « inferni »[20] — essi retrocedono cioè dall'ordine sovrannaturale, di cui eran stati fatti partecipi, negli stati della natura inferiore. Sola a non creare « vincolo » — fu affermato — è l'azione sacrificale[21].

Da Olimpiodoro fu scritto, che il mondo è un grande simbolo, perché esso presenta in forma sensibile realtà invisibili. E Plutarco: « Fra le cose di un ordine superiore, come fra le cose naturali, vi sono legami e corrispondenze segrete, di cui è impossibile giudicare se non con l'esperienza, le tradizioni e il consenso di tutti gli uomini »[22]. Altra espressione caratteristica, dell'esoterismo ebraico: « Affinché un avvenimento si produca quaggiù, occorre che un avvenimento corrispondente si compia in alto, tutto essendo quag-

fanno molti, in enti del genere delle « astrazioni personificate » significa semplicemente far proprio il punto di vista di un sapere ignorante. Nell'antico Egitto il re divino presiedeva ai riti di costruzione dei templi, eseguendo lui stesso in senso simbolico e rituale i primi atti necessari alla costruzione, e unendo ai materiali volgari, oro e argento, che simboleggiavano l'elemento divino invisibile che egli con la sua presenza e il suo rito connetteva quasi come un'anima alla costruzione visibile. Sotto tale riguardo, egli agiva nello spirito di una « opera eterna » e in certe iscrizioni si legge: « Il re impregna di fluido magico il suolo dove vivranno gli dèi » (cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, pp. 132 sgg.).

18 *Rg-Veda*, I, 40, 3.

19 *Bhagavad-gîtâ*, III, 11. Cfr. *Çatapatha-brâhmana*, VIII, I, 2, 10, ove il sacrificio è detto il nutrimento degli dei e il « loro principio di vita » (*ibid.*, XIV, 111, 2, 1).

20 *Ibid.*, I, 44.

21 *Ibid.*, III, 9.

22 PLUTARCO, *De sera num. vindicta*, XXVIII (trad. De Maistre).

giù un riflesso del mondo superiore... Il mondo superiore è mosso dall'impulso di questo mondo inferiore e questo da quello. Il fumo [dei sacrifici] che sale da quaggiù accende le lampade dell'alto, in modo che tutte le luci brillino in cielo: ed è così che tutti i mondi sono benedetti »[23]. Questa, può chiamarsi la professione generale di fede delle civiltà di tipo tradizionale. Per l'uomo moderno cause ed effetti si trovano entrambi sul piano fisico, nello spazio e nel tempo. Per l'uomo tradizionale, il piano fisico contiene invece solo degli effetti e nulla si produce nell'aldiqua, che non si sia già prodotto nell'aldilà, nell'invisibile. E' anche sotto questo aspetto che si vede il rito innestarsi e dominare sovrano fra la trama di tutti gli atti, di tutti i destini e di tutti i modi della vita tradizionale. Preparare col rito fatti, rapporti, vittorie, difese — in generale: c a u s e nell'invisibile, era l'azione per eccellenza, separata dalla quale ogni azione materiale era pregiudicata da una radicale contingenza e la stessa anima del singolo era insufficientemente protetta rispetto a forze oscure e inafferrabili agenti entro le passioni, i pensieri e le tendenze umane, del singolo e della collettività, e dietro le quinte della natura e della storia.

Unendo queste considerazioni alle precedenti, il fatto che tradizionalmente l'esercizio del rito apparisse come uno dei principî fondamentali nella differenziazione gerarchica e, in genere, stesse in stretto rapporto con ogni autorità sia nell'ordine dello Stato che in quello della gens e della stessa famiglia, appare tutt'altro che stravagante. Si può respingere il mondo tradizionale in blocco. Ma non è possibile negare l'intima, logica connessione di tutte le sue parti, una volta che se ne conosca il fondamento.

[23] *Zohar,* I, 208 a; II, 244 a.

6. – SUL CARATTERE PRIMORDIALE DEL PATRIZIATO

La civiltà indo-aria presenta una delle più complete applicazioni di questi principî. In essa la casta brâhma*n*a, o brahman, non stava al sommo della gerarchia per via della forza materiale o della ricchezza, nemmeno di una organizzazione sul tipo di una Chiesa. Solo il rito sacrificale, che era suo privilegio, determinava la distanza fra la casta brâhma*n*a e le altre. Il rito ed il sacrificio, investendo chi lo esercita di una specie di carica psichica, ad un tempo temibile e benefica, fa partecipi i brâhma*n*a della stessa natura delle potenze invocate e questa qualità non solo resterà per tutta la vita alla persona facendola, direttamente come tale, superiore, venerata e temuta, ma si trasmetterà alla discendenza. Passata nel sangue come una trascendente eredità, essa diverrà una proprietà di razza che il rito di iniziazione varrà via via a rendere di nuovo attiva ed efficace nel singolo [1]. La dignità di una casta si misurava sia dalla difficoltà che dall'utilità delle funzioni che essa aveva in proprio. Ma, appunto per i presupposti dianzi accennati, nel mondo della Tradizione nulla era considerato più utile delle influenze spirituali che il rito poteva attivare con la sua azione necessitante [2];

[1] Il brâhma*n*a, paragonato al sole, venne spesso concepito come sostanziato da una energia o splendore radiante — tejas — che egli « come fiamma » ha tratto per mezzo della « conoscenza spirituale » dalla sua forza vitale. Cfr. *Çatapatha-brâhmana,* XIII, ii, 6, 10; *Pârikohita,* II, 4.

[2] Nella tradizione estremo-orientale il tipo del vero capo spesso vien messo in relazione con colui a cui « nulla è più evidente delle cose nascoste nel segreto della coscienza, nulla è più manifesto delle cause più sottili delle azioni » epperò anche di quelle « vaste e profonde potenze del cielo e della terra » che « per quanto sottili e impercepibili, si manifestano nelle forme corporee degli esseri » (cfr. *Tshung-yung,* I, 3; XVI, 1, 5). Ciò, per il piano su cui agisce il rito.

e nulla appariva più difficile dell'entrare in un rapporto reale attivo con le forze invisibili, pronte a travolgere l'imprudente che le affrontasse senza conoscenza e senza possedere la qualificazione necessaria. Solo per questo, sparsa come era, unicamente quale unità immateriale di singoli individui non soltanto umani, la casta brâhma*n*a poté imporre in India alle masse fin da tempi antichissimi un rispetto e avere un prestigio che nessun tiranno fra i meglio armati ha mai posseduto [3].

Del pari, sia in Cina che in Grecia ed a Roma il patriziato era definito essenzialmente dal possesso e dall'esercizio dei riti legati alla forza divina del capostipite, riti che la plebe non possedeva. Solo i patrizi, in Cina, praticavano i riti — yi-li — i plebei non avendo che dei costumi — su. Alla massima estremo-orientale: « I riti non scendono sino alla gente volgare » [4] fa riscontro il noto detto di Appio Claudio: « Auspicia sunt patrum ». Una espressione caratterizzava i plebei: sono senza riti, non hanno avi — gentem non habent. Per questo, a Roma agli occhi dei patrizii il modo della loro vita e delle loro unioni non era considerato troppo dissimile da quello degli animali — more ferarum. L'elemento sovrannaturale restava dunque alla base del concetto del patriziato tradizionale al pari di quello della regalità legittima: una tradizione sacra, non semplicemente una tradizione di sangue e una selezione razziale, faceva tale l'antico aristòcrate. E, in realtà, anche un animale può possedere una purità biologica-vitale, anche esso può presentare una integrità del sangue. Del resto, nel regime delle caste la legge del sangue, dell'eredità e della chiusura endogamica valeva non per il solo brâhma*n*a, ma anche per le altre caste. Non era dunque in questo senso che il plebeo veniva definito dal non aver avi: il principio vero della differenza era dato invece dal fatto che gli avi del plebeo e del servo non erano « avi divini » — divi parentes — come quelli dei ceppi patrizii. Col sangue, in essi non si trasmetteva nessuna qualità di carattere trascendente e nessuna « forma » affidata ad una tradizione rituale rigorosa e segreta reg-

[3] Per le espressioni ora usate, cfr. C. Bouglé, *Essai sur le régime des castes,* Paris, 1908, pp. 48-50, 80-81, 173, 191. Pel fondamento dell'autorità dei brâhma*n*a, cfr. *Mânavadharmaçâstra,* IX, 314-317.

[4] *Li-ki,* I, 53. Cfr. Maspéro, *Chine ant.*, p. 108: « La religione in Cina apparteneva ai patrizi, era più d'ogni altra cosa il loro bene proprio; solo essi avevano diritto al culto e perfino, nel modo più ampio, ai sacra, per via della virtù — te' — dei loro antenati, mentre la plebe senza antenati non vi aveva affatto diritto: solo essi erano in relazione personale con gli dèi ».

geva la loro vita. Privi di quel potere, per il quale l'aristocrazia poteva celebrare direttamente il proprio culto particolare, sì da essere simultaneamente classe sacerdotale (antico mondo classico, antichi ceppi nordico-germanici, estremo Oriente, ecc.); privi di quella seconda nascita, che caratterizzava l'ârya — il nobile — e per cui nel *Mânavadharmaçâstra* [5] non si esita ad affermare che, sino a quando non è passato attraverso la rinascita, lo stesso ârya non è superiore al çûdra; non purificati da nessuno di quei tre fuochi celesti che nell'Iran valevano come occulta anima delle tre classi superiori dell'Impero; privi dell'elemento « solare » che nell'antico Perù contrassegnava la casta degli Inca — i plebei da nessun limite erano trattenuti dalla promiscuità. Non avevano dunque alcun vero culto in proprio così come, in senso superiore, non avevano un padre — patrem ciere non possunt [6]. La loro religione non poteva perciò essere che di carattere collettivo e ctonio. In India, saranno le forme frenetico-estatiche più o meno legate al substrato delle razze pre-arie. Nelle civiltà mediterranee sarà, come vedremo, il « culto delle Madri » e delle forze sotterranee, in opposto alle forme luminose della tradizione eroica e olimpica. Chiamati « figli della Terra » nell'antica Roma, i plebei ebbero un rapporto religioso appunto e soprattutto con le divinità feminili della Terra. Anche nell'estremo Oriente alla religione aristocratica ufficiale si opponevano le pratiche di coloro che spesso venivano chiamati gli « ossessi » — ling-pao — e i culti popolari di tipo mòngolo-sciamanico.

Nelle antiche tradizioni germaniche ricorre egualmente la concezione sovrannaturale dell'aristocrazia non solo pel fatto che ogni capo era simultaneamente il sacerdote della sua gente e del suo dominio, ma anche nel fatto che il possedere per avo un essere divino distingueva, dalle rimanenti, le famiglie, solo fra i membri delle quali originariamente si sceglievano i re. Per questo, il re appariva in una dignità differente da quella propria al capo militare — dux, heritigo — eletto volta per volta per le imprese di guerra sulla base delle sue riconosciute capacità individuali, e gli antichi re norvegesi si presentavano come coloro che, soli, senza

[5] *Mânavadharmaçâstra,* II, 172; cfr. II, 157-158; II, 103; II, 39.

[6] Nella genesi mitica delle caste data dai *Brâhmana,* mentre ad ognuna delle tre caste superiori corrisponde una determinata classe di divinità, ciò non accade per la casta dei çûdra, i quali non hanno dunque in proprio alcun dio cui riferirsi e sacrificare (cfr. A. Weber, *Indische Studien,* Leipzig, 1868, v. X, p. 8) né possono usare formule consacranti — mantra — per le loro nozze (*ibid.,* p. 21).

l'ausilio di una casta sacerdotale, celebravano i riti [7]. Perfino fra le cosidette popolazioni primitive i non-iniziati hanno rappresentato i « barbari » della loro società, esclusi da tutti i privilegi politici e guerrieri del clan. Prima dei riti « destinati a cambiare intimamente la loro natura » e che si uniscono spesso a dure prove e ad un periodo di isolamento, i singoli non sono considerati nemmeno come uomini veri, essi fanno corpo con le donne e i bambini, se non pure con gli animali. E' attraverso la vita nuova che si desta mediante l'iniziazione, presso ad uno schema rituale e magico di morte e rinascita, vita a cui corrisponderanno un nuovo nome, un nuovo linguaggio e nuove attribuzioni e che è « quasi immemore dell'antica », che si va a far parte del gruppo dei veri uomini che hanno in mano la comunità, quasi nei termini della partecipazione ad un « mistero » e dell'aggregazione ad un Ordine [8]. Non a torto autori, come H. Schurtz, hanno voluto vedere proprio in ciò il germe di ogni unità propriamente politica, cosa che concorda effettivamente con quanto si è detto in precedenza circa il piano proprio ad ogni Stato tradizionale, piano diverso da quello di qualsiasi unità a base naturalistica. Tali « gruppi virili » — Männerbünde — ai quali si è ammessi attraverso una rigenerazione che « rende davvero uomini » e che differenzia da tutti gli altri membri della comunità, hanno in mano il potere, l'imperium, godendo di un incontrastato prestigio [9].

Solo in tempi recenti il concetto dell'aristocrazia prenderà, come la regalità e tutto il resto, un carattere soltanto secolare e politico. Dapprima si baserà su qualità di carattere e di razza, sull'onore, sul valore, sulla fedeltà, nella noblesse d'épée e nella noblesse de cour, poi sorgerà il concetto plebeo dell'aristocrazia che nega lo stesso diritto del sangue e della tradizione.

In tale concetto rientra essenzialmente anche la cosidetta « aristocrazia della cultura » o degli « intellettuali » nata in margine

[7] Cfr. GOLTHER, *German. Mythol.*, cit., pp. 610, 619.

[8] Cfr. H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies,* tr. it., Bologna, 1921, passim e pp. 22-24, 51.

[9] Cfr. A. VAN GENNEP, *Les rites de passage,* Paris, 1909. A proposito della virilità in senso eminente, non naturalistico, ci si può riferire allo stesso termine latino vir, opposto a homo. Già G. B. VICO (*Principî di una scienza nuova,* ed. 1725, III, 41) aveva rilevato come questo termine implicasse una speciale dignità, designando non pure l'uomo di fronte alla donna nelle unioni patrizie, e i nobili, ma anche magistrati (duumviri, decemviri), sacerdoti (quindicemviri, vigintiviri), giudici (centemviri), « talché con questa voce vir si spiegava sapienza, sacerdozio e regno, che si è sopra dimostrato esser stata una stessa cosa nella persona dei primi padri nello stato delle famiglie ».

alla civiltà borghese. Vi è chi ha fatto dello spirito circa la risposta del capo di una grande casa patrizia tedesca, al tempo di un censimento sotto Federico il Grande: Analphabet wegen des hohen Adels — e circa quanto si riferisce alla concezione antica dei lords inglesi, considerati, come qualcuno ha detto, « sapienti di diritto, dotti anche se non sanno leggere ». La verità è nel quadro di una concezione gerarchica normale mai l'« intellettualità », solo la « spiritualità » intesa come principio creatore di precise differenze ontologiche e esistenziali, fa da base al tipo aristocratico e al suo diritto. La tradizione, sopra accennata, giunge, per quanto attenuata, fino alla nobiltà cavalleresca che, nei grandi Ordini medievali, rivestì, come si vedrà, un certo aspetto ascetico e sacrale. Ma già qui la nobiltà ha spesso il suo principale riferimento a qualcosa di sacro non in sé, ma fuori di sé, in una classe distinta dalla nobiltà stessa, che è il clero, esponente, a sua volta, di una spiritualità lontana da quella delle élites originarie.

Dopo di che, va rilevato che l'elemento rituale e sacrale fondava non soltanto l'autorità delle caste superiori, ma anche quella del padre all'interno dell'antica famiglia gentilizia. Specie nelle società arie occidentali, in Grecia ed a Roma, il pater familias rivestì originariamente un carattere simile a quello del re sacerdotale. Già il vocabolo pater era, per la sua radice, sinonimo di re, dai vocaboli rex, ἄναξ, βασιλεύς; quindi implicava non solo l'idea della paternità materiale, ma anche l'idea di una autorità spirituale, di una potestà, di una maestosa dignità [10]: né sono prive di fondamento le vedute, che considerano nello Stato un'applicazione più in grande dello stesso principio che originariamente costituì la famiglia patrizia. Peraltro, il pater, se era il capo militare e il signore di giustizia per i suoi congiunti e i suoi servi, in primis et ante omnia era però colui cui spettava eseguire i riti e i sacrifici tradizionali, che ogni famiglia patrizia aveva in proprio e che di essa costituivano la già accennata eredità non-umana.

Questa eredità promanante dal capostipite, aveva altresì per supporto il fuoco (i trenta fuochi delle trenta genti intorno al fuoco centrale di Vesta nella Roma prisca) che, alimentato da sostanze speciali, acceso secondo determinate norme rituali segrete, ogni famiglia doveva tener perennemente acceso quasi come corpo vivo e sensibile della sua eredità divina. Il padre era appunto il

[10] Cfr. F. Funck-Brentano, *La famiglia fa lo Stato*, tr. it., Roma, 1909, pp. 4-5.

sacerdote virile del fuoco sacro familiare, epperò colui che per i suoi figli, i suoi congiunti e i suoi servi doveva apparire come un « eroe », come il mediatore naturale di ogni rapporto efficace col sovrasensibile, come il vivificatore per eccellenza della mistica forza del rito nella sostanza del fuoco: il quale, peraltro, quale Agni per gli Indo-arî valeva come una incarnazione dell'« ordine », come il principio che « a noi conduce gli dèi », il « primo nato dell'ordine », il « figlio della forza » [11], colui che « da questo mondo ci conduce su, nel mondo della giusta azione » [12]. Manifestazione della componente « regale » della sua famiglia quale « signore della lancia e del sacrificio », soprattutto nel pater si incentrava il còmpito di non lasciar « spegnere il fuoco », nel senso di riprodurre, continuare e alimentare la mistica vittoria dell'avo [13]. Per tal via, egli costituiva realmente il centro della famiglia e tutta la costituzione rigorosa del diritto paterno tradizionale ne segue come naturale conseguenza sussistendo anche quando la consapevolezza del suo fondamento originario quasi si spense. Chi, come il pater, ha lo jus quiritium — cioè il diritto della lancia e del sacrificio — nella Roma delle origini ha anche la terra, e il suo diritto è imprescrivibile. Egli parla in nome degli dèi e in nome della forza. Come gli dèi, si esprime col segno, col simbolo. Egli è intangibile. Contro il patrizio, ministro delle divinità, originariamente non vi era diritto a procedere — nulla auctoritas. Egli — come ancora nei tempi più recenti il re — non può esser giuridicamente perseguito; se commette un misfatto nel suo mundium la curia dichiara soltanto che ha fatto male — improbe factum. Il suo diritto sui congiunti è assoluto: jus vitae necisque. Il suo carattere sopra-umano fa concepire come cosa naturale che egli possa vendere e perfino mettere a morte, secondo il proprio arbitrio, i figli [14]. In un tale spirito si definivano

[11] Cfr. Rg-*Veda,* I, 1, 7-8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.

[12] *Atharva-Veda,* VI, 120, 1. L'espressione si riferisce all'Agni gârhapatya che, dei tre fuochi sacri, è appunto quello del pater, o capo di casa.

[13] Cfr. *Mânavadharmaçâstra,* II, 231: « Il padre è il fuoco sacro perpetuamente conservato dal Signore della casa ». Alimentare ininterrottamente il fuoco sacro è dichiarato dovere dei dvîja, cioè dei rinati, costituenti le caste superiori (*ibid.*, II, 108). Non è possibile, qui, andar oltre questo cenno nei riguardi del culto tradizionale del fuoco, di cui qui viene considerato solo uno degli aspetti. Le considerazioni che saranno svolte più oltre possono far comprendere la parte che l'uomo e la donna avevano rispettivamente nel culto del fuoco, sia nella famiglia che nella città.

[14] Per le espressioni di cui sopra, cfr. M. MICHELET, *Hist. de la République romaine,* Paris, 1843, v. I, pp. 138, 144-146. Del resto, anche in tradizioni più recenti si trovano elementi consimili. I lords inglesi originariamente erano considerati quasi come semidei, e pari del re. Secondo una legge di Edoardo VI, essi hanno il privilegio di omicidio semplice.

le articolazioni di ciò che Vico giustamente chiamò « diritto naturale eroico » o « diritto divino delle genti eroiche ».

E che il rito, corrispondente alla sua componente « uranica », in una tradizione gentilizia avesse il primato rispetto agli altri elementi della tradizione stessa legati alla natura, risulta anche da più di un aspetto particolare dell'antico diritto greco-romano. A ragione è stato detto, che « ciò che univa i membri della famiglia antica è qualcosa di più potente della nascita, del sentimento e della forza fisica: è la religione del focolare e degli avi. Essa fa sì che la famiglia formi un corpo solo in questa vita e nell'altra. La famiglia antica è una associazione religiosa più che una associazione di natura »[15]. Il comune rito perciò costituiva il vero cemento dell'unità familiare e spesso anche della gens. Se un estraneo veniva ammesso al comune rito, diveniva un figlio adottivo, godente di quei privilegi, dei quali veniva invece privato il figlio effettivo che avesse abbandonato il rito della sua famiglia o da esso fosse stato interdetto — ciò voleva evidentemente dire che secondo l'idea tradizionale il rito univa e il rito separava, non tanto il sangue[16]. Prima di essere unita al suo sposo, in India, in Grecia e a Roma una donna doveva venire misticamente unita alla famiglia o gens dell'uomo mediante il rito[16]; la sposa, prima di esser tale per l'uomo, lo è di Agni, del mistico fuoco[17]. I clienti ammessi al culto proprio ad un ceppo patrizio pervenivano con ciò ad una partecipazione mistica nobilitante la quale, agli occhi di tutti, conferiva loro alcuni privilegi di quel ceppo, ma in pari tempo li vincolava ereditariamente ad esso[18]. Per estensione, si può così capire l'aspetto sacro del principio feudale quale già si palesò nell'antico Egitto, in quanto in esso era per via del mistico « dono di vita » concesso dal re che si formava intorno a lui una classe di fedeli, elevati alla

[15] F. De Coulanges, *Cit. Ant.*, p. 40; cfr. p. 105.

[16] A Roma, vi furono due tipi di matrimonio, non privi di relazione con la componente ctonia e la componente uranica di tale civiltà: il primo, è un matrimonio profano, per usus, al titolo di mera proprietà della donna che passa in manum viri; il secondo è rituale e sacrale, per confarreatio, considerato come un sacramento, come una unione sacra, ieros gamos (Dionigi Alic., II, 25, 4-5). Su ciò, si può cfr. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome,* Paris, 1917, pp. 164 sgg., che però segue la falsa idea, secondo cui il tipo rituale di matrimonio sarebbe stato di carattere più sacerdotale che non aristocratico, idea dovuta alla sua comprensione piuttosto materialistica e soltanto guerriera del patriziato tradizionale. L'equivalente ellenico della confarreatio è l'eggineois (cfr. Isaios, *Pyrrh., pp.* 76, 79), e l'elemento sacrale consistente nell'« agape » fu considerato così fondamentale che, mancando, la validità del matrimonio poteva essere impugnata.

[17] Cfr. Rg-*Veda,* X, 85, 40.

[18] Cfr. De Coulanges, *Cit. Ant.*, p. 41.

dignità sacerdotale [19]. E analoghe idee valsero per la casta degli Inca, i « figli del Sole », nell'antico Perù, in una certa misura anche per la nobiltà giapponese.

In India si presenta l'idea — da riportarsi alla dottrina « sacrificale » in genere, e che quanto si dirà più giù chiarirà ancor meglio — di una linea familiare di discendenza maschile (primogenitura) la quale sta in rapporto col problema dell'immortalità. Il primogenito — che solo ha il diritto di invocare Indra, il dio guerriero del cielo — è concepito come colui, con la nascita del quale il padre scioglie il suo debito di fronte agli avi; giacché — si dice — il primogenito « libera » o « salva » gli avi nell'altro mondo: da quel posto di combattimento, che è l'esistenza terrestre, conferma e continua la linea di quell'influenza, che costituisce la loro sostanza e che procede per ed entro le vie del sangue come un fuoco purificatore. Ed è significativa l'idea, che il primogenito viene generato per il compimento del « dovere », cioè per questo impegno rituale non condizionato da sentimenti e legami terrestri — « mentre i saggi considerano gli altri figli esser generati solo dall'amore » [20].

Su questa base, non è escluso che la famiglia in certi casi sia derivata per adattazione da un tipo superiore, puramente spirituale di unità, proprio a tempi più remoti. Per esempio, in Lao-tze [21] vi è l'accenno, che la famiglia sorse al momento dell'estinguersi di un rapporto di diretta partecipazione attraverso il sangue con il principio spirituale originario. Non diversa idea riecheggia residualmente, del resto, nella priorità, riconosciuta da più di una tradizione, alla paternità spirituale rispetto a quella naturale, alla « seconda nascita » rispetto alla nascita mortale — nella romanità, ci si potrebbe anche riferire all'aspetto interno della dignità conferita all'adozione, intesa come filiazione immateriale e supernaturalistica, posta nel segno di divinità spiccatamente olimpiche, scelta, a partir da un certo periodo, anche come base per la continuità della funzione imperiale [22]. Per limitarsi al testo citato poco sopra, è detto: « Quando un padre e una madre, congiungendosi per amore, danno vita ad un figlio, questa nascita non deve considerarsi come qualcosa di più di un fatto umano; perché il figlio si forma nella matrice. Ma la vita che gli comunica il maestro spiri-

[19] Cfr. A. MORET, *Royaut. Phar.*, p. 206.
[20] Su tutto ciò, cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 166-7, 126, 138-9.
[21] LAO-TZE *Tao-te-ching*, XVIII.
[22] Cfr. J. J. BACHOFEN, *Die Sage von Tanaquil*, Basel, 1870; intr.

tuale... è la vera e non è soggetta né a vecchiaia, né a morte »[23]. Per tale via, i rapporti naturali non solo passano in secondo piano, ma possono anche invertirsi: si riconosce infatti che il brâhmana, autore della nascita spirituale, « è, secondo la legge, anche quando sia fanciullo, il vero padre dell'uomo adulto » e che l'iniziato può considerare i suoi congiunti come suoi figli, « perché la sua sapienza gli dà su di essi l'autorità di un padre »[24]. Là dove la legge della patria potestas fu, in sede giuridico-sociale, assoluta e quasi nonumana, dèvesi pensare che essa ebbe tale carattere per possedere, o per aver originariamente posseduto, appunto una giustificazione di questo tipo nell'ordine di una paternità spirituale, in pari tempo legata ai rapporti di sangue quasi come aspetto « anima » e aspetto « corpo » nel tutto del ceppo familiare. Qui non è il caso di fermarvisi: ma pur vale accennare che un insieme di credenze antiche per esempio circa una specie di contagio psichico, per cui la colpa di un membro di una famiglia investe l'insieme della famiglia stessa, o circa la possibilità che un membro possa riscattare l'altro, o scontare una vendetta per un altro, e così via — postula parimenti l'idea di una unità, che non è semplicemente quella del sangue, ma altresì psichico-spirituale.

Da tutti questi aspetti, sempre di nuovo si conferma il concetto, che le instituzioni tradizionali erano instituzioni « dall'alto », non fondate sulla natura ma su eredità sacre e su azioni spirituali che vincolano, liberano e « formano » la natura. Nel divino il sangue, θεοὶ σύναιμοι —, nel divino la famiglia, θεοί εγγενεῖς. Stato, comunità, famiglia, affetti borghesi, doveri nel senso moderno — cioè esclusivamente laico, umano e sociale — sono tutte « costruzioni », sono tutte cose che non esistono, che stan fuori della realtà tradizionale, nel mondo delle ombre. La luce della Tradizione non conobbe nulla di ciò.

23 *Mânavadharmaçâstra*, II, 147-148.
24 *Ibid.*, II, 150-153.

7. - SULLA VIRILITA' SPIRITUALE

Ci è occorso fin qui di parlare di sacro, di dèi, di sacerdotalità, di culto. E' necessario mettere in rilievo che tali espressioni, nel riferimento alle origini, hanno scarsa corrispondenza con le categorie proprie al mondo della « religione » nel senso che questo termine ha assunto già da tempo. Nell'accezione corrente la religione poggia sull'idea di divinità concepite come enti a sé, se non pure su quella di un Dio quale essere personale, reggitore provvidenziale dell'universo; il culto, poi, è definito essenzialmente una disposizione affettiva, dal rapporto sentimentale e devozionale del « credente » con questo essere o questi esseri, rapporto pel quale, a sua volta, una legge morale ha un valore essenziale.

Nelle forme originarie del mondo della Tradizione si cercherebbe invano qualcosa di simile. Si sa di civiltà che non ebbero per i loro dèi né nomi, né imagini — ciò viene riferito per gli stessi Pelasgi. Anche i Romani per quasi due secoli non raffigurarono le loro divinità — al più, essi le rappresentavano con un oggetto simbolico. Lo stesso « animismo » — cioè l'idea di « anima » posta a fondamento di una rappresentazione generale del divino e delle forze dell'universo — non corrisponde allo stadio originario; vi corrisponde invece l'idea o la percezione di puri poteri[1], per il che la concezione romana del numen è, di nuovo, una delle più acconcie espressioni. Il numen, a differenza del deus (quale fu successivamente concepito), non è un essere o una persona, ma una forza nuda, definentesi con la sua capacità di pro-

[1] Cfr. G. F. Moore, *Origin and growth of religion*, London, 1921.

durre effetti, di agire, di manifestarsi — e il senso della presenza reale di tali poteri, di tali numina, come qualcosa di trascendente e di immanente, di meraviglioso e di temibile ad un tempo, costituiva la sostanza dell'esperienza originaria del « sacro »[2]. Un noto detto di Servio[3] mette bene in risalto che, nelle origini, « religione » altro non era che e s p e r i e n z a. E se dei punti di vista più condizionati non erano esclusi nell'exoterismo, ossia nelle forme tradizionali destinate al popolo, alle « dottrine interne » fu proprio l'insegnamento, che le forme personali più o meno oggettivate di divinità sono simboli per modi superrazionali e superumani dell'essere. Come si è detto, il centro era costituito dall'immanenza reale e vivente di tali stati in una élite, ovvero l'ideale della loro realizzazione mediante ciò che nel Tibet si chiama espressivamente la « via diretta »[4] e che ha, in genere, riscontro nell'iniziazione, quale cambiamento ontologico di natura. Come parola d'ordine della « dottrina interna » tradizionale può ben valere il detto upanishadico: « Chi venera una divinità diversa dall'Io spirituale (âtmâ) e dice: "Un altro è dessa, un altro sono io", costui non è un saggio, ma è come un animale utile agli dèi »[5].

Più all'esterno, vi era appunto il r i t o. Ma nel rito v'era poco di « religioso » e, in chi lo eseguiva, poco del pathos devoto. Si trattava piuttosto di una « tecnica divina », cioè di un'azione necessitante e determinante su forze invisibili e stati interiori simile, nel suo spirito, a quella che oggi si è costruita per le forze fisiche e gli stati della materia. Sacerdote era semplicemente colui il quale, grazie alla sua qualificazione e alla virtus che a questa ineriva, era capace di rendere efficace detta tecnica. « Religione » era l'equivalente degli indigitamenta della romanità prisca, cioè l'insieme delle formule da usare volta per volta nei riguardi dei varî numina. Così si può capire che preghiere, paure, speranze e altri sentimenti di fronte a ciò che ha carattere di numen, ossia di potere, avessero così poco senso quanto per un moderno tutto ciò può averne nei riguardi della produzione per esempio di un fenomeno

[2] Cfr. MACCHIORO, *Roma capta*, cit., pp. 20 sgg.; J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, tr. franc., Paris, 1889, v. I, pp. 9-11; L. PRELLER, *Römische Mythologie*, Berlin, 1858, pp. 8, 51-52. Come si sa R. OTTO (*Das Heilige*, Gotha [14], 1930) ha usato il termine « numinoso » (da numen) appunto a designare il fondo essenziale dell'esperienza del sacro.

[3] SERVIO (*Ad Georg.*, III, 456): « Maiores enim expugnando religionem totum in experientia collocabunt ».

[4] A. DAVID-NEEL, *Mystiques et magiciens du Thibet*, Paris, 1929, pp. 245 sgg.

[5] *Brhadâranyaka-upanishad*, I, iv, 10.

meccanico. Si trattava invece — proprio come per la tecnica — di conoscere rapporti tali, che una volta posta una causa per mezzo del rito correttamente eseguito, un effetto, necessario e costante, ne seguisse nell'ordine dei « poteri » e, in genere, delle varie forze invisibili e dei varî stati dell'essere. La legge dell'azione ha dunque il primato. Ma la legge dell'azione è anche quella della libertà: nessun vincolo si impone spiritualmente agli esseri. Essi non hanno da sperare e non hanno da temere; essi hanno da agire.

Così nella più antica visione indo-aria del mondo troneggia appunto e soltanto la razza brâhma*n*a costituita da nature superiori, signore, attraverso la forza del rito, del Brahman inteso, qui, come il principio vitale primordiale; e gli « dèi », quando non sono personificazioni dell'azione rituale, cioè enti attuati o rinnovati da questa azione, sono forze spirituali che si piegano dinanzi ad essa [6]. Il tipo che, secondo la tradizione estremo-orientale, ha autorità, come si è visto, ha la dignità di « un terzo potere fra Cielo e Terra ». « Le sue facoltà sono vaste ed estese come il cielo; la sorgente segreta da cui derivano è profonda come l'abisso ». « Le sue facoltà, le sue virtù possenti l'eguagliano al Cielo » [7]. Nell'antico Egitto, dai sacerdoti in possesso delle formule sacre anche i « grandi dèi » potevano essere minacciati di distruzione [8]. Kamutef, cioè « toro di sua madre », ossia colui che, come maschio, possiede la sostanza originaria, è un titolo del re egizio; per un altro aspetto egli è, nei riguardi del divino, più che il condizionato, il condizionante. Quale formula pronunciata dai re egizi prima dei riti si legge ad esempio: « O dèi voi siete salvi se io sono salvo; i vostri doppi sono salvi se il mio doppio è alla testa di tutti i doppi viventi: tutti vivono se io vivo » [9]. Formule di gloria, di potenza e di assoluta identificazione sono pronunciate dall'anima « osiridificata » nelle sue prove, che peraltro si possono assimilare ai gradi stessi dell'iniziazione so-

[6] Cfr. OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Leipzig, 1918; BOUGLÉ (*Rég. Cast.*, cit., pp. 251, 76) rileva che per la tradizione indù « l'atto religioso per eccellenza sembra concepito sul tipo di un procedimento magico, è una specie di operazione meccanica che, senza il menomo intervento morale, mette i beni e i mali in mano dell'operatore », onde non è indirettamente, come rappresentante di altro, ma per la sua stessa personalità che il brâhma*n*a si impone.

[7] *Tshung-yung*, XXIV, 1; XXIII, 1; XXXI, 1, 3, 4.

[8] Cfr. *De Mysteriis*, VI, 7; PORFIRIO (*Epist. Aneb.*, XXIX) non manca di rilevare il contrasto fra tale attitudine rispetto al divino e quella della adorazione timorosa religiosa già apparsa in certi aspetti del culto greco-romano.

[9] MORET, *Royaut. Phar.*, pp. 232-233). È perciò comprensibile che uno dei primi egittologi, dal punto di vista della religiosità devozionale, sia stato portato a riconoscere nei tratti della regalità faraonica quelli dell'anticristo o del princeps hujus mundi (J. A. DE GOULIANOF, *Archéologie Égyptienne*. Leipzig, 1839, v. II, pp. 452 sgg.).

lare. Non diverse tradizioni si continuano là dove, nella letteratura alessandrina, si parla di una « razza santa dei senza-re », « autonoma e immateriale », che « opera senza subire l'azione »[10]; e si riferisce ad essa una « scienza sacra dei secoli antichi », propria ai « signori dello spirito e del tempio », la quale viene comunicata solo ai re, ai prìncipi e ai sacerdoti: scienza, che non è senza relazione coi riti della regalità faraonica e che in Occidente, successivamente doveva prendere appunto il nome di Ars Regia[11].

Nelle forme più alte della luminosa spiritualità aria, in Grecia, in Roma antica e anche in estremo Oriente, la dottrina era nulla o quasi nulla: soltanto i riti erano obbligatorî e imprescindibili. L'ortodossia si definiva con essi, non con dogmi; con pratiche più che non con idee. Non il non « credere », ma il trascurare i riti era sacrilegium e empietà, ἀσέβεια. Tutto ciò non dice di un « formalismo » — come vorrebbe l'incomprensione degli storici moderni più o meno influenzati dalla mentalità protestante — ma invece della nuda legge dell'azione spirituale. Nello stesso rituale acheodorico, nessun rapporto di sentimenti, ma quasi un do ut des[12]. « Religiosamente » spesso non venivano trattati nemmeno gli dèi del culto funerario: essi non amavano gli uomini, né dagli uomini erano amati. Con il culto, si voleva solo averli per sé e impedire che essi svolgessero un'azione infausta. La stessa expiatio ebbe originariamente il carattere di una operazione oggettiva, quale può essere il procedimento medico contro una infezione, senza nulla che somigliasse a una punizione o ad un pentimento dell'anima[13]. Le formule che sia ogni famiglia patrizia che ogni città antica usavano nelle relazioni con le forze del loro destino erano quelle di cui i corrispondenti capostipiti divini si erano serviti e ai quali i « poteri », i numina, avevano ceduto: erano dunque solo l'eredità di

[10] Cfr. IPPOLITO, *Philos.*, I, 8; M. BERTHELOT, *Coll. des anc. alchymistes grecs*, Paris, 1887, v. II, p. 218. Questo « operare senza subire l'azione » corrisponde palesemente al già citato « agire-senza-agire » che, secondo la tradizione estremo-orientale, è il modo della « virtù del cielo »; alla stessa guisa che i « senza-re » corrispondono a coloro che LAO-TZE (*Tao-te-ching*, XV) chiama « individui autonomi » e « signori dell'Io » e agli irànici « uomini della legge primordiale ».

[11] Cfr. J. EVOLA, *La tradizione ermetica*, Bari,[2] 1948, passim. I titoli di filiarità nei re — « figlio del Sole », « figlio del Cielo », ecc. — non contradicono tali vedute, inquantoché non si tratta di concezioni dualistiche e creazionistiche, ma di una discendenza che è la continuità di una « influenza », spirito o emanazione unica: è — come osserva C. AGRIPPA (*De Occ. Philos.*, III, 36) — « la generazione univoca in cui il figlio è simile al padre in tutti gli aspetti e, generato secondo la specie, è il medesimo del generante ».

[12] Cfr. J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of the Greek Religion*, Cambridge, 1903, passim e pp. 162 sgg.

[13] F. CUMONT, *Les religions orient. dans le paganisme romain*, tr. it., Bari, 1913, p. 42.

un mistico dominio, non un'effusione di sentimenti ma un'arma sovrannaturalmente efficace sempre sotto la condizione (che vale per ogni pura tecnica) che nel rito nulla venisse cambiato [14].

Dovunque il principio tradizionale ebbe una completa applicazione, ci si presenta, dunque, nelle sue differenziazioni gerarchiche, una v i r i l i t à t r a s c e n d e n t e che appunto nella sintesi dei due attributi del patriziato romano — la lancia e il rito — trova la migliore espressione simbolica; ci si presentano degli esseri, che sono dei reges sacrorum e, liberi in sé stessi, spesso consacrati dall'immortalità olimpica, hanno rispetto alle forze invisibili e divine lo stesso carattere di c e n t r a l i t à, la stessa parte dei capi rispetto agli uomini che la loro superiorità guida e comanda. Per giungere da questi vertici a tutto ciò che è « religione » ed anche sacerdozio nel senso corrente e moderno, lungo è il cammino, ed è sulla china di una degenerescenza che bisogna percorrerlo.

Rispetto al mondo concepito sotto specie di « poteri » e di numina, già il mondo dell'« animismo » segna una caduta, una attenuazione. E questa si accrescerà allorché dal mondo delle « anime » delle cose e degli elementi si passerà a quello degli dèi come persone in un senso oggettivistico, non come allusione figurata a stati, forze e possibilità non-umane. In effetti, quando l'efficacia del rito decadde, l'uomo fu spinto a dare una individualità mitologica a quelle forze che prima egli aveva trattato secondo semplici rapporti di tecnica o, al massimo, aveva concepito sotto la specie di simboli. Più tardi egli le concepì secondo la propria imagine, già limitatrice delle stesse possibilità umane; vi vide esseri personali più potenti a cui con umiltà, fede, speranza e timore ci si doveva ormai rivolgere non pure per una protezione e un successo, ma altresì per una liberazione e per la « salute ». Ad un mondo superreale sostanziato di azione pura e chiara si sostituì dunque un confuso mondo subreale di emozioni e di imaginazioni, di speranze e di terrori, che si fece di giorno in giorno sempre più inane e « umano », seguendo le singole fasi di una involuzione generale e dell'alterazione della tradizione primordiale.

E sin d'ora si può rilevare anche, che solo presso a questa decadenza è possibile distinguere, e persino contrapporre, funzione regale e funzione sacerdotale. Di fatto, anche quando imperò

[14] Cfr. CICERONE, *De Harusp. resp.*, XI, 23: ARNOBIO, IV, 31; DE COULANGES, *Op. cit.*, p. 195.

una casta sacerdotale, senza dilontanarsi tuttavia dal puro spirito tradizionale, essa, come nel caso dell'India più antica, ebbe un carattere molto più « magico » e regale, che non religioso nel senso usuale di tale termine.

Quanto al « magico », è però bene rilevare che qui non entra in quistione ciò a cui i più oggi sono portati a pensare dal termine « magia », per via di pregiudizi o di contraffazioni, né al significato che il termine ha, quando si riferisce ad una scienza sperimentale sui generis dell'antichità, dai limiti alquanto angusti. La magia designa invece, qui, una speciale attitudine di fronte alla stessa realtà spirituale, una attitudine di centralità che, come si è visto, ha intimi rapporti con la tradizione e l'iniziazione regale.

In secondo luogo, non ha senso accusare le relazioni che l'attitudine magica, il puro rito, la percezione impersonale, diretta, « numinosa » del divino hanno con le forme di vita dei selvaggi « ancora ignari della vera religiosità ». Si è già detto che i selvaggi vanno considerati, nel più dei casi, non come stati precivilizzati dell'umanità ma come forme di estrema degenerescenza di resti di razze e civiltà antichissime. Perciò il fatto, che certe concezioni si ritrovino fra i selvaggi in forme materializzate, buie e stregoniche non deve impedire di riconoscere il significato e l'importanza che esse hanno non appena siano ricondotte alle loro vere origini. Così anche la « magia » non va compresa sulla base di quei miseri residui degenerescenti, ma delle forme in cui essa si mantenne in modo attivo, luminoso e cosciente: forme, che coincidono appunto con quel che noi chiamiamo virilità spirituale del mondo della Tradizione. Il non aver idea alcuna di ciò è una caratteristica anche di moderni « storici della religione » che vanno per la maggiore. I miscugli e le contaminazioni che si trovano nelle loro documentatissime opere sono fra i più deprecabili.

8. – LE DUE VIE DELL'OLTRETOMBA

A questo punto è opportuno accennare alle relazioni fra l'ordine di idee fin qui esposto e il problema dei destini nell'oltretomba. Anche a tale riguardo bisogna riferirsi ad insegnamenti che nei tempi più recenti sono andati quasi del tutto perduti.

Che l'anima di ogni uomo sia immortale, questa è una strana credenza, che ben poco può ritrovarsi nel mondo della Tradizione. Tradizionalmente si distingueva anzitutto fra immortalità vera (che equivale a partecipazione alla natura olimpica di un dio) e semplice sopravvivenza; si consideravano poi varie forme di possibile sopravvivenza; si poneva il problema del post-mortem singolarmente per ogni individuo avendo inoltre riguardo pei varî elementi compresi nel composto umano, perché si era lungi dal ridurre l'uomo al semplice binomio « anima-corpo ».

In effetti, nelle antiche tradizioni ricorre sotto varie forme l'insegnamento, che nell'uomo, a parte il corpo fisico, si trovano essenzialmente tre enti o principî, aventi ciascuno un proprio carattere e un proprio destino. Il primo di essi corrisponde all'Io cosciente di veglia, destatosi col corpo e formatosi parallelamente allo sviluppo biologico di esso: è la comune personalità. Il secondo ebbe nome di « dèmone » o « mane » o « lars », anche di « doppio ». L'ultimo corrisponde a ciò che procede dalla prima entità dopo la morte: pei più, è l'« ombra ».

Finché appartiene alla « natura », la radice ultima di un essere umano è il « démone », — δαίμων — termine, che però qui non ha il significato di entità malvagia datogli dal cristianesimo. Il dèmone potrebbe definirsi, rispetto all'uomo naturalisticamente consi-

derato, come la forza profonda che originariamente ha determinato una coscienza nella forma finita e nel corpo, in cui essa si trova a vivere nel mondo visibile, e che poi resta « dietro » all'individuo — se così si può dire — nel preconscio e nel subconscio, a base dei processi organici e altresì di rapporti sottili con l'ambiente, con altri esseri e col destino passato e futuro, rapporti, i quali abitualmente sfuggono ad ogni percezione diretta. Sotto tale riguardo al « dèmone » spesso ha corrisposto in molte tradizioni il cosidetto « doppio », quasi nel riferimento ad un'anima dell'anima e dello stesso corpo, ed esso è stato anche messo in stretta relazione con l'avo primordiale o col totem concepito come anima e vita unitaria generatrice di un ceppo, di una famiglia, gente o tribù, dunque, in un senso più generale di quello datogli da certa etnologia moderna. I singoli individui del gruppo appaiono allora come tante incarnazioni o promanazioni di questo dèmone o totem, « spirito » del loro sangue: essi vivono in lui e di lui, che però li trascende, come la matrice trascende ciascuna delle forme particolari che essa produce e plasma dalla propria sostanza. Nella tradizione indù al dèmone si può far corrispondere quel principio dell'essere profondo dell'uomo, che viene denominato li*n*ga-çarîra. Li*n*ga contiene appunto l'idea di un potere generatore, cui fa riscontro la possibile derivazione di genius da genere, agire in senso di generare, e la credenza romana e greca, che il genius o lar (= dèmone) sia la stessa forza procreatrice senza la quale una famiglia si estinguerebbe [1]. Il fatto, poi, che i totem siano stati spesso associati alle « anime » di determinate specie animali, che soprattutto la serpe, animale essenzialmente tellurico, dal mondo classico sia stata legata all'idea del dèmone o del genio, sta fra quelli che ci dicono che, nella sua immediatezza, questa forza è essenzialmente subpersonale, è una forza che appartiene alla natura, al mondo infero. Così secondo il simbolismo della tradizione romana la sede dei lares è sotto terra; essi sono sotto la custodia di un principio feminile — Mania, che è Mater Larum [2].

Secondo l'insegnamento esoterico, l'uomo comune alla morte del corpo perde in genere la sua personalità, del resto già illusoria in vita. Gli resta solo quella ridotta di un'ombra, destinata essa stessa a dissolversi dopo un periodo più o meno lungo secondo

[1] Cfr. Marquardt, *Cult. Rom.*, cit., v. I, pp. 148-149.
[2] Varrone, IX, 61.

quella che veniva chiamata « la seconda morte »[3]. I principî vitali essenziali del morto ritornano al totem, quasi come ad una materia prima perenne e inesausta, dalla quale ripullulerà la vita in altre forme individuali, soggette ad un identico destino. Tale è la ragione, per cui i totem, o manes o lares o penati — riconosciuti appunto come « gli dèi che ci fanno vivere: essi nutrono il nostro corpo e regolano la nostra anima »[4] — si identificavano anche ai morti; e il culto degli antenati, dei dèmoni e della forza generatrice invisibile presente in ciascuno si confondeva spesso con quello dei morti. Le « anime » dei defunti continuavano a vivere nei dii manes, nei quali si risolvevano, epperò anche in quelle forze del sangue del ceppo, della razza o famiglia, nelle quali si manifesta e continua appunto la vita di questi dii manes.

Questo insegnamento riguarda l'ordine naturalistico. Ve ne è però un secondo, relativo ad una possibilità d'ordine superiore, epperò ad una soluzione diversa, privilegiata, aristocratico-sacrale del problema della sopravvivenza. E questo è il punto di riconnessione con le idee già espresse circa quegli avi, che con la loro « vittoria » determinano una eredità sacra per la discendenza patrizia che ne segue e rinnova il rito.

Gli « eroi » o semidei, a cui le caste superiori e le famiglie nobili dell'antichità tradizionale rifacevano le loro origini, erano esseri che alla morte non emettevano come gli altri una « ombra », larva di Io destinata essa stessa a morire, o che erano stati vinti nelle prove dell'aldilà; erano invece esseri pervenuti alla vita propria, sussistente in sé stessa, trascendente e incorruttibile, di un « dio ». Eran coloro che « avevan trionfato della seconda morte ». Ciò era possibile, perché essi, direttamente o meno, avevano fatto subire alla loro stessa forza vitale appunto quel mutamento di

[3] La tradizione egizia ha appunto l'espressione di « due volte morti » per coloro che son condannati nel « giudizio » del post-mortem. Essi finiscono preda del mostro del mondo infero Amâm (il Divoratore) o Am-mit (il Mangiatore dei morti) (cfr. W. Budge, *Book of the Dead, Papyrus of Ani*, London, 1895, pp. CXXX, 257; e nel testo c. XXX b, ove è detto: « Possa non esser dato al divoratore Amemet di prevalere su di lui [il morto] » e c. XLIV, 1 sgg., ove son date le formule « per non morire una seconda volta nell'altro mondo »). Il « giudizio » è una allegoria: si tratta di un processo impersonale e oggettivo, come del resto risulta già dal simbolo della bilancia che pesa il « cuore » dei defunti, giacché nulla saprebbe impedire che una bilancia si abbassi dalla parte del peso maggiore. Quanto alla « condanna », essa presuppone però anche l'incapacità di realizzare alcune possibilità d'immortalità concesse nel post-mortem, possibilità cui alludono alcuni insegnamenti tradizionali, dallo stesso Egitto e dal Tibet, che l'uno e l'altro posseggono un apposito « Libro del Morto », fino alle tradizioni azteche sulle « prove » del morto e sui suoi salvacondotti magici.

[4] Macrobio, *Sat.*, III, 4.

natura, di cui si è già detto parlando del senso trascendente del « sacrificio ». In Egitto fu posto nei termini più chiari il còmpito di formare, per mezzo di una apposita operazione rituale, dal ka — un nome per il « doppio » o dèmone — una specie di nuovo corpo incorruttibile — il sâhu — destinato a sostituire quello di carne e a « tenersi in piedi » nell'invisibile. In altre tradizioni sotto i nomi di « corpo immortale », « corpo di gloria » o di « resurrezione », si ritrova l'identica concezione. Pertanto, se nelle tradizioni greche del periodo omerico (come del resto nel primo periodo ario dei Veda) non si concepiva il sopravvivere della sola anima, ma i sopravviventi, quelli che erano stati « rapìti » o « resi invisibili » dagli dèi nell'« isola dei beati » ove non si muore, si pensava che conservassero anima e corpo uniti indissolubilmente [5] — in ciò non si ha sempre una rappresentazione materialistica grossolana, come oggi molti storici della religione credono, ma spesso l'espressione simbolica dell'idea di un « corpo immortale » quale condizione dell'immortalità, idea, questa, che nell'esoterismo estremo-orientale, nel taoismo operativo, ha avuto una espressione classica [6]. Il sâhu egizio, formato dal rito, per cui il morto può abitare fra gli dèi solari, « indica un corpo che ha ottenuto un grado di conoscenza, di potenza e di gloria, per cui diviene durevole e incorruttibile ». Ad esso corrisponde la formula: « La tua anima vive, il tuo corpo germina al comando di Râ stesso, senza diminuzione e senza difetto, come Râ, eternamente » [7]. La conquista dell'immortalità, il trionfo sulle potenze avverse di dissoluzione, qui entra in rapporto appunto con l'interezza, con l'inseparabilità dell'anima dal corpo — da un corpo che non decade [8]. Ed è particolarmente espressiva questa formula vèdica: « Avendo lasciato ogni difetto, va di nuovo a casa. Unisciti, pieno di splendore, col corpo » [9]. Il dogma cristiano della « resurrezione della carne » per il « giudizio universale » è, del resto, l'ultima eco di tale idea, rintracciabile fin nell'alta preistoria [10].

[5] Cfr. ROHDE, *Psyche*, cit., v. I, pp. 97 sgg.
[6] Cfr. *Il Libro del Principio e della sua azione*, di LAO-TZE, a cura di J. EVOLA, Milano, 1960.
[7] BUDGE, *cit.*, pp. LIX-LX.
[8] *Ibid.*, p. LIX e testo, c. XXVI, 6-9; XXVII, 5, LXXXIX, 12: « Possa conservare, possa essere una forma glorificata, possa non perire mai e non veder mai, il suo corpo, la corruzione ».
[9] Rg-*Veda*, X, 14, 8.
[10] Cfr. J. MAINAGE, *Les religions dans la préhistoire* (Paris, 1921). Non a torto D. MERESHKOWSKY (*Dante*, Bologna, 1939, p. 252) scrive: « Nell'antichità paleolitica

In questi casi, la morte non è dunque una fine, ma un compimento. E' una « morte trionfale » e immortalante — quella, per cui in alcune tradizioni elleniche il morto veniva chiamato « eroe » e per morire si diceva « generare semidèi », ἥρωα γίνεσθαι ; per cui sovente si raffigurava il defunto con una corona — spesso posata sul suo capo da dee di « vittoria » — fatta di quello stesso mirto, che controsegnava gli iniziati ad Eleusi; per cui nello stesso linguaggio liturgico cattolico il giorno della morte è detto dies natalis; per cui in Egitto le tombe dei morti osiridificati erano dette « case d'immortalità » e l'aldilà era concepito come il « paese del trionfo » — ta-en-mâaχeru; per cui il « dèmone » dell'Imperatore a Roma veniva adorato come divino e, più in generale, come eroi, semidèi, dèi o avatar di dèi apparivano dopo la loro morte i re, i legislatori, i vincitori, i creatori di quelle istituzioni o tradizioni, che si pensava implicassero appunto un'azione e una conquista di là dalla natura. In idee del genere va anzi cercata la base anche s a c r a della stessa autorità che gli anziani possedevano in molte civiltà antiche. Si è che in essi, più prossimi alla morte, si riconosceva già la manifestazione della forza divina che con la morte avrebbe raggiunto la sua piena liberazione [11].

Per il destino dell'anima nell'oltretomba si hanno dunque due opposte vie. L'una è il « sentiero degli dèi », detto anche la « via solare », o di Zeus, la quale conduce al soggiorno luminoso degli immortali, nelle sue varie figurazioni come altezze, cieli o isole, dal Walhall e dall'Asgard nordici sino alla « Casa del Sole » azteco-peruviana riservata parimenti ai re, agli eroi e ai nobili. L'altra, è quella di coloro che non sopravvivono realmente, che si ridissolvono a poco a poco nei ceppi di origine, nei « totem » che essi soli non muoiono: è la vita dell'Ade, degli « inferni », del Niflheim, delle divinità ctoniche [12]. Questo insegnamento si ritrova esattamente

anima e corpo sono inseparabili; uniti in questo mondo, restano uniti anche nell'altro. Per quanto possa sembrar strano, gli uomini delle caverne sanno già intorno alla "resurrezione della carne" qualcosa che ignorano ancora, o hanno già dimenticato, Socrate e Platone con la loro "immortalità dell'anima" ».

[11] Questa giustificazione dell'autorità degli anziani si è conservata anche presso alcune popolazioni selvagge. Cfr. LÉVY-BRUHL, *Âme prim.*, cit., pp. 269-271.

[12] Concezioni di uno stato larvale analogo a quello dell'Ade ellenico per il più dei morti delle età recenti (postdiluviali) si ritrovano presso i popoli assiro-babilonesi: donde il c h e o l oscuro e muto dei Giudei, dove le anime dei morti, non escluse quelle dei padri, come Abramo o David, dovevano andare a condurre una esistenza incosciente e impersonale. Cfr. T. ZIELINSKI, *La Sibylle*, Paris, 1924, p. 44. L'idea di tormenti, terrori e punizioni nell'aldilà — l'idea dell' « inferno » alla cristiana — è recente ed estranea dalle forme pure e originarie della tradizione, nelle quali si trova solo il divario della

nella tradizione indù, ove le espressioni deva-yâna e pitr-yâna vogliono appunto dire « via degli dèi » e « via degli antenati » (in senso di mani). Ed è detto: « Queste due vie, luminosa l'una, oscura l'altra, sono ritenute eterne nell'universo. Per l'una l'uomo va e torna; per l'altra, torna di nuovo ». La prima, associata analogicamente al fuoco, alla luce, al giorno, ai sei mesi dell'ascesa solare nell'anno, oltre la « porta del sole » e la regione delle folgori, « conduce a Brahman », cioè allo stato incondizionato. L'altra, che ha relazione col fumo, con la notte, coi sei mesi della discesa solare, conduce alla luna, simbolo del principio dei mutamenti e del divenire, che qui si manifesta come quello del ciclo degli esseri finiti, ripullulanti e trapassanti come tante incarnazioni caduche delle forze ancestrali [13]. Interessante è il simbolismo secondo il quale coloro che percorrono la via lunare divengono cibo dei Mani e da questi son poi di nuovo « sacrificati » nel seme di nuove nascite mortali [14]. Altro simbolo molto espressivo è, nella tradizione greca, quello, secondo cui coloro che non sono stati iniziati, cioè i più, nell'Ade sono condannati al lavoro delle Danaidi, a portar acqua con anfore forate in botti senza fondo, senza poterle mai riempire. E' la insignificanza della loro vita caduca, e pur sempre risorgente invano. Altro simbolo greco equivalente è Oknos che nella pianura di Lete tesse una corda, la quale gli viene subito divorata da un'asina. Oknos simboleggia l'opera dell'uomo [15] mentre l'asina, tradizionalmente, incarna anche la potenza « demonica », tanto che in Egitto appariva associata alla serpe delle tenebre ed a Am-mit, il « divoratore del morto » [16].

Si ritrovano dunque le idee basali già indicate nel parlare delle « due nature » (cfr. c. I). Ma qui si ha modo di penetrare più da presso il senso dell'esistenza, nell'antichità, non pure di due ordini di divinità, urano-solari le une, tellurico-lunari le altre, ma anche di due tipi essenzialmente distinti, quand'anche non opposti, di rito e di

sopravvivenza aristocratica, eroica, solare, olimpica per gli uni, e del destino di dissoluzione, di perdita della coscienza personale, di vita larvale o di ritorno nel ciclo della generazione, per gli altri. In varie tradizioni — come per es. nel primo Egitto e, in parte, nell'antico Messico — il problema del post-mortem per coloro che avevano il secondo destino non si poneva nemmeno.

[13] Cfr. *Maitrâyanî-upanishad,* VI, 30, ove la « via degli avi » è anche detta la « via della Madre » (si vedrà l'importanza di questa ulteriore designazione quando parleremo della « civiltà della Madre »); *Bhagavad-gîtâ,* VIII, 24, 25, 26. Insegnamento quasi identico riferisce PLUTARCO, *De facie in orb. lun.,* 942 a - 945 d.

[14] *Brhadâranyaka-upanishad,* VI, 15-16.

[15] Cfr. ROHDE, *Psyche,* I, 316-317.

[16] Cfr. BUDGE, *cit.,* p. 248.

culto[17]. Si può dire che il grado di partecipazione di una civiltà al tipo, che abbiamo chiamato « tradizionale », è determinato appunto dal grado del predominio, in essa, di culti e riti del primo tipo su quelli del secondo tipo. Così, in pari tempo, si precisa la natura e la funzione dei riti proprî al mondo della « virilità spirituale » anche da questo speciale punto di vista.

Una caratteristica di quella che oggi pretende di essere la « scienza della religione » è che non appena sia stata portata dal caso a trovare una chiave buona per una data porta, pensa che essa sia buona per tutte. Così, una volta venuti a sapere dei totem, alcuni si son messi a vedere dei totem per ogni dove. L'interpretazione « totèmica » è passata ad applicarsi con disinvoltura anche alle forme di grandi tradizioni, pensando che si possa trovare il miglior principio esplicativo per esse con lo studio delle popolazioni selvagge. Come se non bastasse, per ultimo è stata formulata una teoria sessuale dei totem.

Noi non diremo che dai totem di quelle popolazioni alla regalità tradizionale vi sia stata evoluzione in senso temporale. In senso ideale parlar di evoluzione, a questo riguardo, è però possibile. Una tradizione regale, od anche soltanto aristocratica, sorge là dove non vi è dominio *dei* totem, ma dominio *sui* totem: là dove il vincolo si inverte e le forze profonde del ceppo vengono assunte ed orientate superbiologicamente da un principio sovrannaturale, epperò verso un esito di « vittoria » e di immortalamento olimpico. Stabilire promiscuità ambigue che aprono ancor più i singoli ai poteri da cui dipendono quali esseri naturali, facendo cadere il centro del loro essere sempre più nel collettivo e nel prepersonale; « placare » o propiziarsi certe influenze infere permettendo loro l'incarnazione, cui aspirano, nell'anima e nel mondo degli uomini — questa è l'essenza di un culto inferiore, che in realtà è poi solo un prolungamento del modo di essere di coloro che non hanno affatto culto né rito; oppure è la caratteristica dell'estrema degenerazione di più alte forme tradizionali. Strappare gli esseri dal domi-

[17] Pel mondo classico, cfr. A. BAEUMLER, *Intr.* a BACHOFEN, *Der Mythos von Orient und Okzident,* cit., p. XLVIII: « Tutte le caratteristiche essenziali della religione greca stanno in relazione con l'opposizione fra dèi ctonici e dèi olimpici. L'opposizione non è semplicemente di Aides, Persefone, Demetra e Dioniso contro Zeus, Hera, Athena, Apollo. Non si tratta solo della differenza fra due ordini di dèi, ma anche della contrapposizione fra modi di culto interamente distinti; e le conseguenze di questa opposizione giungono sino alle più minute istruzioni del culto divino giornaliero ». La constatazione di una analoga opposizione nelle altre civiltà, come pure lo sviluppo di essa, si trova nella seconda parte della presente opera.

nio dei « totem », fortificarli, avviarli al compimento di una forma spirituale, di un limite; portarli invisibilmente sulla linea di influenze capaci di propiziare un destino di immortalità eroica e liberata — questo era invece il còmpito del culto aristocratico [18]. Fermi in tale culto, il destino dell'Ade era sospeso, la « via della Madre » era sbarrata. Tralasciati invece i riti divini, questo destino era riconfermato, la forza della natura inferiore tornava onnipotente. In tal modo appare tutto il significato dell'insegnamento orientale già ricordato, che chi tralascia i riti non sfugge all'« inferno », anche quando in tale parola non si intenda un modo d'essere da vivi, ma un destino nell'aldilà. Nel suo senso più profondo, il dovere di mantenere, alimentare e sviluppare senza interruzione il mistico fuoco — corpo del dio delle famiglie, delle città e degli Imperi e, secondo una espressione vèdica, a tale riguardo particolarmente significativa, « custode d'immortalità » [19] — celava la promessa rituale di mantenere, alimentare e sviluppare ininterrottamente il principio di un destino superiore e il contatto col sovramondo creati dall'avo. Ma per tale via siffatto fuoco si presenta nel più intimo rapporto con quello stesso che — secondo la concezione indù, in parte, anche secondo quella greca e, in genere, secondo il rituale olimpico-ario della cremazione — divampante nel rogo funerario, era simbolo della forza che consuma gli ultimi resti della natura terrestre del morto fino a dar in atto di là da essa la « forma folgorante » di un immortale [20].

[18] In alcune tradizioni sorge da ciò l'idea di un doppio dèmone: uno divino e propizio — il « buon dèmone », agathos daimon — l'altro terrestre, legato soprattutto al corpo e alle passioni (cfr. per es. SERVIO, *Aen.*, VI, 743; CENSORINO, *De die nat.* 3 sgg.). Il primo può dunque rappresentare le influenze trasformate, l'eredità « trionfale » che il singolo può confermare e rinnovare — ovvero tradire quando cede alla sua natura inferiore, espressa dall'altro dèmone.

[19] Rg-*Veda,* VI, 7, 7. Per la relazione fra il fuoco delle famiglie nobili e una sopravvivenza divina, cfr. anche *Mânavadharmaçâstra,* II, 232.

[20] Tale forma è, in un certo modo, quella stessa — superindividuale — dell'avo divino o del dio, nella quale la coscienza limitata del singolo va a trasformarsi (per questo, in Grecia il nome del morto talvolta veniva sostituito da quello dell'eroe archegeta del suo ceppo: cfr. ROHDE, *Psyche,* v. II, p. 361). Al limite, si tratta poi di quella « forma fatta di gloria », anteriore al corpo e « messa dentro di questo a dargli attività propria » che, nella tradizione irànica, non è priva di relazione col « primo uomo fatto di luce » la cui forza vitale, quando perì, « fu nascosta sotto terra », e da essa nacquero gli uomini (cfr. REITZTENSTEIN-SCHAEDER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* Leipzig, 1926, pp. 230 sgg.). Ci si potrebbe anche riferire al « proprio volto, quale esistette prima della creazione », di cui parla lo Zen.

9. – VITA E MORTE DELLE CIVILTA'

Ove la Tradizione mantenne tutta la sua forza, la dinastia o successione dei re sacrali costituì un'asse di luce e di eternità nel tempo e la presenza vittoriosa del sovramondo nel mondo, la componente « olimpica », che trasfigura l'elemento demonico del demos e dà un significato superiore a tutto ciò che è Stato, nazione e razza. E anche negli strati più bassi, il legame gerarchico creato da una dedizione cosciente e virile valeva come mezzo per una approssimazione e una partecipazione.

Infatti anche la semplice legge, dall'alto, rivestita di una autorità, era, per coloro che non potevano accendere a sé stessi il fuoco sovrannaturale, un riferimento e un sostegno di là dalla semplice individualità umana. In realtà, l'aderenza intima, libera e effettiva, di tutta una vita alle norme tradizionali, anche quando non era presente, a giustificarla, una piena comprensione della loro dimensione interna, faceva sì che tale vita acquistasse oggettivamente un significato superiore: attraverso l'obbedienza e la fedeltà, attraverso l'azione conforme ai principî e ai limiti tradizionali, una forza invisibile le dava forma e la disponeva sulla stessa direzione di quell'asse sovrannaturale, che negli altri — nei pochi al vertice — viveva allo stato di verità, di realizzazione, di luce. Così si formava un organismo stabile ed animato, costantemente orientato verso il sovramondo, santificato in potenza e in atto secondo i suoi gradi gerarchici, in tutti i dominî del pensare, del sentire, dell'agire, del lottare. In tale clima viveva il mondo della Tradizione. « Tutta la vita esteriore era un rito, cioè una approssimazione, in sede più o meno efficace, a seconda degli individui e dei gruppi, ad una verità

che la vita esterna in sé non può dare ma che, se vissuta santamente, permette di realizzare in parte o integralmente. Questi popoli vivevano la stessa vita che essi avevano vissuto da secoli; essi facevano di questo mondo una scala per raggiungere la liberazione dal mondo. Questi popoli pensavano santamente, agivano santamente, amavano santamente, odiavano santamente, si uccidevano santamente — essi avevano scolpito un tempio unico in una foresta di templi, attraverso cui il torrente delle acque crosciava, e questo tempio era il letto del fiume, la verità tradizionale, la sillaba santa nel cuore mondo »[1].

A tale livello, uscire dalla Tradizione significava uscire dalla vera vita; abbandonare i riti, alterare o violare le leggi, confondere le caste, significava retrocedere dal cosmos nel caos, ricadere sotto il potere degli elementi e dei « totem » — prender la « via degli inferni », dove la morte è una realtà, dove un destino di contingenza e di dissoluzione sovrasta ogni cosa.

E ciò valeva sia pei singoli, sia pei popoli.

Ad ogni considerazione storica appare che, come l'uomo, così pure le civiltà hanno, dopo un'aurora e uno sviluppo, un destino di decadenza e di fine. Vi è chi ha cercato di scoprire la legge che presiede ad un tale destino, la causa del tramonto delle civiltà. Questa causa non potrà mai venir ricondotta a fattori puramente storici e naturalistici.

Fra i varî scrittori, De Gobineau è colui che forse meglio ha saputo mostrare l'insufficienza della maggior parte delle cause empiriche addotte a spiegare il tramonto delle grandi civiltà. Così egli ha fatto vedere che per esempio una civiltà non crolla pel solo fatto che la sua potenza politica è stata spezzata o travolta. « La stessa specie di civiltà talvolta persiste persino sotto una dominazione straniera, sfida gli avvenimenti più calamitosi, mentre altre volte, in presenza di sventure mediocri, scompare ». Non è nemmeno la qualità dei governi in senso empirico — cioè amministrativo-organizzatorio — ad aver molta influenza sulla longevità delle civiltà: come gli organismi, queste — nota sempre De Gobineau — possono anche resistere a lungo recando in sé affezioni disorganizzatrici — e l'India e, ancor più, l'Europa feudale mostrano precisamente l'assenza di una organizzazione unica, un deciso pluralismo, nessuna

[1] Espressioni di G. De Giorgio (*Azione e contemplazione*, in « *La Torre* », n. 2, 1930).

economia o legislazione unitaria, condizioni di sempre risorgenti antagonismi — eppure una unità spirituale, la vita di un'unica tradizione. Nemmeno può considerarsi causa della rovina delle civiltà la cosidetta corruzione dei costumi, nel senso profano, moralistico-borghese. La corruzione dei costumi, al più, può essere un effetto, un segno, mai la causa vera. E quasi sempre va riconosciuto, con Nietzsche, che dovunque sorge la preoccupazione per una « morale », là vi è già una decadenza [2] — il mos delle vichiane « età eroiche » mai ha avuto a che fare con limitazioni moralistiche. Specie la tradizione estremo-orientale ha messo ben in rilievo l'idea, che la morale e la legge in genere (in senso conformistico e sociale) sorgono là dove la « virtù » e la « Via » non sono più conosciute: « Perduta la Via, resta la virtù; perduta la virtù resta l'etica; perduta l'etica resta il diritto; perduto il diritto resta il costume. Il costume è solo l'esteriorità dell'etica e segna il principio della decadenza » [3]. Quanto poi alle leggi tradizionali, esse, nel loro carattere sacro e nella loro finalità trascendente, come avevano una validità non-umana, così in nessun modo si potevano riportare al piano di una morale nel senso corrente. Né l'antagonismo dei popoli, lo stato di guerra è da per sé causa della rovina di una civiltà: l'idea del pericolo, come quella della conquista, può invece rinsaldare anche materialmente le maglie di una struttura unitaria, rinfocolare una unità di spirito nelle manifestazioni esterne — mentre la pace ed il benessere possono condurre ad uno stato di tensione ridotta, il quale facilita l'azione delle cause più profonde di un possibile disfacimento [4].

L'idea talvolta affermata dinanzi all'insufficienza di tali elementi esplicativi è quella della razza. L'unità e la purità del sangue sarebbero alla base della vita e della forza di una civiltà; la mescolanza del sangue sarebbe la causa iniziale della sua decadenza. Ma anche questa è una illusione: una illusione, che inoltre abbassa l'idea di civiltà al piano naturalistico e biologico, poiché questo è il piano su cui oggi più o meno si concepisce la razza. Razza, sangue, purità ereditaria di sangue sono semplice « materia ». Sorge

[2] De Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races*, tr. it., Roma, 1912, p. 24) scrive giustamente: « Lungi dal poter scoprire nelle società giovani una superiorità morale, io non dubito che le società, invecchiandosi, e per conseguenza avvicinandosi alla loro caduta, non presentino agli occhi del censore uno stato molto più soddisfacente ».

[3] Lao-tze, *Tao-te-ching*, XXXVIII.

[4] Per la critica a queste presunte cause del tramonto delle civiltà: De Gobineau, *Op. cit.*, pp. 16-30, 37.

una civiltà in senso vero, cioè tradizionale, solo quando su questa materia agisce una forza d'ordine superiore, sovrannaturale e non più naturale: quella forza, cui corrisponde appunto una funzione « pontificale », la componente del rito, il principio della spiritualità come base della differenziazione gerarchica. All'origine di ogni vera civiltà sta un fatto « divino » (ogni grande civiltà ha avuto in proprio il mito di fondatori divini): onde nessun fattore umano o naturalistico potrà render veramente conto di essa. Ad un fatto dello stesso ordine, ma in senso opposto, degenerescente, si deve l'alterarsi e il tramontare delle civiltà. Quando una razza ha perduto il contatto con ciò che solo ha e può fornire stabilità — col mondo dell'« essere » —; quando, dunque, in essa è decaduto anche quel che ne è l'elemento più sottile ma, in pari tempo, più essenziale, cioè la razza interiore, la razza dello spirito, di fronte alla quale la razza del corpo e dell'anima sono solo manifestazioni e mezzi di espressione[5] — gli organismi collettivi che essa ha formato, quale pur sia la loro grandezza e potenza, scendono fatalmente nel mondo della contingenza: sono alla mercé dell'irrazionale, del mutevole, dello « storico », di ciò che riceve dal basso e dall'esterno le sue condizioni.

Il sangue, la purità etnica, sono elementi che anche nelle civiltà tradizionali hanno il loro valore: valore, che però non è tale da permettere di usare per gli uomini i criteri per cui il carattere del « puro sangue » decide perentoriamente per le qualità di un cane o di un cavallo — come ad un dipresso han fatto alcune ideologie razziste moderne. Il fattore « sangue » o « razza » ha la sua importanza, perché non è « psicologicamente » — nel cervello e nelle opinioni del singolo — ma nelle stesse forze più profonde di vita che le tradizioni vivono ed agiscono quali energie tipiche formatrici. Il sangue registra gli effetti di questa azione, epperò offre, attraverso l'eredità, una materia già affinata e preformata, tale che lungo le generazioni, realizzazioni simili a quelle originarie siano preparate e possano svilupparsi in modo naturale e quasi spontaneo. E' su questa base — e su questa soltanto — che, come si vedrà, il mondo tradizionale spesso conobbe l'ereditarietà delle caste e volle la legge endogamica. Ma, per prendere la tradizione ap-

[5] Per l'idea completa di razza e le relazioni fra razza del corpo, dell'anima e dello spirito cfr. la nostra opera: *Sintesi di dottrina della razza,* Milano, 1941.

punto là dove il regime delle caste fu più rigoroso, nella stessa società indo-aria il semplice fatto della nascita, benché necessario, non appariva sufficiente: occorreva che la qualità conferita virtualmente dalla nascita venisse attualizzata dall'iniziazione, e si è già accennato che nel *Manâvadharmaçâstra* si arriva ad affermare che, fino a quando non sia passato attraverso l'iniziazione o « seconda nascita », lo stesso ârya non è superiore al çûdra; che tre speciali differenziazioni del fuoco divino facevano da anima ai tre pishtra irânici gerarchicamente più alti, l'appartenenza definitiva ai quali era parimenti controsegnata dell'iniziazione; e via dicendo. Così anche in questi casi non bisogna perder di vista la duplicità dei fattori, non bisogna mai confondere l'elemento formatore con l'elemento formato, la condizione col condizionato. Sia le caste superiori e le aristocrazie tradizionali, sia — più in generale — le civiltà e le razze superiori (quelle che rispetto alle altre hanno la stessa posizione che le caste aventi una consacrazione hanno di fronte a quelle plebee, dei « figli della Terra ») non si spiegano col sangue ma, attraverso il sangue, con qualcosa che va di là dal sangue stesso ed ha carattere metabiologico.

E quando questo « qualcosa » ha veramente potenza, quando esso costituisce il nucleo più profondo e saldo di una società tradizionale, allora una civiltà può mantenersi e riaffermarsi anche di fronte a mescolanze ed alterazioni etniche che non abbiano addirittura un carattere distruttivo, reagendo anzi sugli elementi eterogenei, formandoli, riducendoli a poco a poco al proprio tipo o ritrapiantandosi al titolo, per così dire, di una nuova unità esplosiva. Anche nei tempi storici non mancano esempi del genere: Cina, Grecia, Roma, Islam. Solo quando in una civiltà la sua radice generatrice dall'alto non è più viva, e la sua « razza dello spirito » è prostrata o spezzata, solo allora — parallelamente alla sua secolarizzazione ed umanizzazione — si inizia il suo tramonto [6]. Ridottasi a tanto, le uniche forze su cui allora si può ancora contare sono quelle di un sangue che ancora porta con sé atavicamente, per razza ed istinto, l'eco e l'impronta dell'elemento superiore dipartitosi: e solo a tale stregua la tesi « razzista » della difesa della purità del sangue può

[6] Qui può esser presa in considerazione la tesi di A. J. Toynbee (*A study of history*, London, 1941), secondo cui, salvo poche eccezioni, non ci sono casi di civiltà che sono state uccise, ma solo di civiltà che si sono suicidate. Dovunque la forza interna sussiste e non abdica, difficoltà, pericoli, ambiente avverso, attacchi e perfino invasioni si risolvono in uno stimolo, in una sfida che costringe quella forza ad una reazione creativa. Nel che anzi il Toynbee vede, in genere, la condizione per l'affermarsi e lo svilupparsi delle civiltà,

avere una ragione d'essere — se non per impedire, almeno per ritardare l'esito fatale del processo di degenerescenza. Ma prevenire veramente questo esito non si può, senza un risveglio interno.

Considerazioni analoghe possono essere svolte per il valore e per la forza delle forme, dei principî e delle leggi tradizionali. In un ordine sociale tradizionale occorre che vi sia qualcuno nel quale il principio su cui poggiano, per gradi, i varî ordinamenti, le varie legislazioni ed instituzioni nell'ethos e nel rito, sia veramente in atto, non sia un simulacro, ma realizzazione spirituale oggettiva: occorre cioè l'adeguazione di un individuo, o di una élite, alla funzione « pontificale » dei signori e dei mediatori delle forze dall'alto. Allora anche coloro che possono solo obbedire, che non possono assumere la legge se non attraverso l'autorità e la tradizione esteriore, intuiscono *perché* debbono obbedire e la loro obbedienza — come si disse — non è sterile, essa permette loro una partecipazione effettiva alla forza e alla luce. Al modo istesso che quando una corrente magnetica è presente in un circuito principale si producono correnti indotte in altri circuiti distinti, se disposti sintonicamente — così pure in coloro che seguono la sola forma, il solo rito, con purità di cuore e con fedeltà, passa invisibilmente qualcosa della grandezza, della stabilità e della « fortuna » raccolte e vive nell'àpice gerarchico. Ed allora la tradizione è salda, il corpo è uno, connesso in tutte le sue parti da un occulto vincolo più forte, di massima, delle contingenze esteriori.

Ma quando al centro non vi è più che una funzione che sopravvive a sé stessa, quando le attribuzioni dei rappresentanti dell'autorità spirituale e regale non sono più che nominali, allora il vertice si dissolve, il sostegno viene meno [7]. Estremamente espressiva è la leggenda, secondo la quale le genti di Gog e Magog — che, come si è detto (p. 46), possono simbolizzare forze caotiche e demoniche frenate dalle strutture tradizionali — insorgono nel punto in cui si accorgono che non vi è più nessuno che suona le trombe sulla muraglia con cui un tipo imperiale aveva loro sbarrata la via, che è *solo il vento a produrre quel suono*. Riti, istituzioni, leggi e costumi possono ancora sussistere per un certo tempo, ma il loro significato è perduto, la loro virtù è paralizzata.

[7] Secondo la tradizione indù (*Mânavadharmaçâstra,* IX, 301-302), dallo stato dei re dipendono le quattro grandi età del mondo, o yuga; e l'età oscura, kâlî-yuga, corrisponde a quella, in cui la funzione regale « dorme »; l'età aurea, a quella in cui il re riproduce ancora le azioni simboliche degli dèi arî.

Sono cose abbandonate a sé stesse; abbandonate a sé stesse, secolarizzate, si sgretolano come argilla disseccata ad onta di ogni sforzo per mantenere dall'esterno, quindi per violenza, l'unità perduta; si sfigurano e si alterano sempre di più. Ma finché ne resta un'ombra, e finché nel sangue sussiste un'eco dell'azione dell'elemento superiore, l'edificio si sostiene, il corpo sembra avere ancora un'anima, il cadavere — secondo l'imagine usata dal De Gobineau — cammina e può ancora abbattere ciò che esso trovi sul proprio cammino. Quando l'ultimo residuo della forza dall'alto e della razza dello spirito è esaurito nelle generazioni, nulla più resta: nessun alveo dirige più la corrente, che si disperde in ogni direzione. Sopravviene l'individualismo, il caos, l'anarchia, l'hybris umanistica, la degenerazione, in tutti i dominî. La diga è infranta. Resti pur l'apparenza di una grandezza antica — basta un minimo urto per far crollare uno Stato o un Impero. Ciò che può prenderne il posto sarà la sua inversione arimanica, il Leviathan moderno onnipotente, un sistema collettivo meccanizzato e « totalitario ».

Dai tempi della preantichità sino ad oggi — altra non è l'« evoluzione» che avremo da constatare. Come vedremo: dal lontano mito della regalità divina, scendendo di casta in casta, si giungerà sino alle forme senza volto dell'attuale civiltà, ove si ridesta rapidamente e paurosamente, in strutture meccanizzate, il demonismo del puro demos e del mondo delle masse.

10. – L'INIZIAZIONE E LA CONSACRAZIONE

Dopo aver definito l'essenza del vertice e del centro di una civiltà tradizionale, si dovrà accennare brevemente ad alcuni aspetti della sua fenomenologia, riferentisi a situazioni esistenziali già condizionate. Ciò ci darà modo di indicare anche il punto dove ebbe origine la prima alterazione del mondo della Tradizione.

Una forma già condizionata dell'idea regale si ha quando essa non si incarna più in esseri per natura superiori al limite umano ma in esseri che debbono sviluppare in loro questa qualità. In termini di tradizione ellenica, una tale distinzione potrebbe corrispondere analogicamente a quella fra « dio » (ideale olimpico) e « eroe »; in termini di tradizione romana, essa si ha formalmente nei titoli di deus e divus — divus designando l'uomo divenuto dio e deus designando l'essere che fu dio sempre [1]. La tradizione vuole che in Egitto alla razza regale dei θέοι subentrasse, appunto, quella degli ἡμίθεοι (equivalenti agli « eroi ») prima che regnassero i νέκυες, espressione suscettibile ad esser riferita a capi di tipo prevalentemente umano. In questo contesto viene in rilievo una situazione in cui vi è distanza fra persona e funzione: a che la persona possa incarnare la funzione occorre un'azione determinata che susciti in essa una qualità nuova. Quest'azione si può presentare come iniziazione o come investitura (consacrazione). Nel primo caso essa ha un carattere relativamente autonomo e diretto; nel secondo, essa è mediata, avviene in un

[1] Cfr. E. Beurlier, *Le Culte Impérial*, Paris, 1891, p. 8.

certo modo dall'esterno, in relazione ad una casta sacerdotale differenziatasi da quella regale.

Circa l'iniziazione regale potrebbe già bastare quanto si è detto sulle azioni rituali, sacrificali e trionfali, che ripetono quelle attribuite ad un dio e eroe al fine di attuare, evocare o rinnovare influenze sovrannaturali corrispondenti. Ciò si ebbe in modo particolarmente distinto nell'antico Egitto: come si è visto, il re nell'intronamento ripeteva il « sacrificio » che costituì Osiride a divinità trascendente e un tale rito non solo era usato pel rinnovamento della qualità di una natura già divina per nascita, ma anche ed appunto come iniziazione, per suscitare nell'uomo destinato ad esser re la dimensione della trascendenza e assicurargli il « dono di vita ». Per quanto riguarda le particolarità di riti del genere, ci si limiterà a quello che nei Misteri di Eleusi corrispondeva al conferimento del titolo regale[2].

Il futuro « re » resta dapprima per qualche tempo in un ritiro solitario. Attraversa poi a nuoto un fiume in mezzo a sangue ed a turbini — cioè attraversa con le proprie forze la « corrente della generazione », lasciando il suo antico corpo, la sua anima, la sua particolare umanità sull'altra riva. Il fiume viene poi attraversato di nuovo, però in una barca[3], il re indossando pelli di animali. Queste ultime avevano verosimilmente riferimento con potenze totemiche affiorate per la sospensione dell'Io esteriore caduco, che sono anche forze della collettività. Si tratta, dunque, di una presa di contatto e di una identificazione. Nel rituale bacchico, sbranate le vittime, i coribanti ne rivestivano le pelli, il che valeva appunto come un identificarsi col dio rappresentato dalle vittime, come un assu-

[2] Come base, qui assumiamo essenzialmente la ricostruzione dei Misteri eleusini fatta da V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis,* Paris, 1929, pp. 196 sgg.

[3] Dato il loro carattere tradizionale, ciascuna di queste fasi potrebbe dar luogo a raffronti senza numero. Eccone alcuni. Il traversare la acque, insieme al simbolismo della navigazione, è fra i più ricorrenti. La nave è uno dei simboli riferiti a Giano, il quale è passato nello stesso simbolismo pontificale cattolico. L'eroe caldeo Gilgamesh che percorre la « via del sole » e del « monte » deve attraversare l'oceano per raggiungere un giardino divino, ove potrà trovare il dono d'immortalità. Il passaggio di un gran fiume, insieme ad un gruppo di prove, costituite da incontri con animali (totem), da tempeste, ecc., si ritrova nell'itinerario messicano del post-mortem (cfr. RÉVILLE, *Relig. Mex.,* cit., p. 187) e altresì in quello nordico-ario (passaggio del fiume Thund per raggiungere il Walhall). La traversata figura parimenti nella saga nordica dell'eroe Siegfried, che dice: « Posso condurvi laggiù (nell' "isola" della donna divina Brunhilt, paese "conosciuto solo da Siegfried") sulle onde. Le vere vie del mare mi sono conosciute » (*Nibelungenlied* VI); nei Veda, ove il re Yama, concepito come « figlio del sole » e primo fra gli esseri che hanno trovato la via dell'aldilà, è colui che « è andato di là da molto mare » (Rg-*Veda,* X, 14, 1-2; X, 10, 1). Il simbolismo della traversata è assai ricorrente nel buddhismo e lo jainismo conosce l'espressione tirtha*m*kara (i « costruttori del guado »), ecc. Vedi più oltre (II, § 4) per un altro aspetto di questo simbolismo.

merne la forza e la natura; anche l'iniziato egizio passava attraverso la pelle della vittima, che rappresentava Set [4]. Così il simbolismo complessivo della nuova fase del rito allude probabilmente al conseguimento dello stato di chi può compiere la simbolica traversata anche avendo assunto certi poteri aventi relazione col lato sotterraneo-vitale dell'organismo collettivo, per il quale sarà qualificato come Capo.

Il futuro « re » raggiunge in ogni caso una riva e deve pervenire in cima ad un monte. L'oscurità lo circonda, ma gli dèi lo aiutano a salire il sentiero e ad attraversare diverse cerchia. Ritornano così simboli già noti: la « terra ferma » o « isola », il « monte » o « altezza ». In più, vi è l'idea di influenze planetarie (le « cerchia » possono corrispondere alle platoniche sette « ruote del destino »), alle quali occorre rendersi superiori ascendendo fino a raggiungere la simbolica regione delle stelle fisse, esprimenti gli stati del puro mondo dell'essere. Ciò equivale al passaggio dai Piccoli ai Grandi Misteri, dal rito tellurico-lunare al rito olimpico e solare, secondo l'antica distinzione. L'iniziando viene ricevuto da altri re e dai più alti dignitarî: entra in un tempio tutto illuminato a prender contatto col divino. Gli vengono ricordati i doveri principali del re. Riceve infine le vesti e le insegne della sua dignità e sale sul trono.

Il rito dell'iniziazione regale in Egitto comprendeva tre momenti equivalenti alle fasi ora indicate: anzitutto la purificazione; poi il rito di assunzione del fluido sovrannaturale rappresentato dalla corona, uraeus, o doppia corona (la corona veniva spesso chiamata la « grande maga », che « stabilisce alla destra e alla sinistra del re gli dèi dell'eternità e quelli della stabilità »); infine l'« ascesa » al tempio rappresentante l'« altro mondo » — pa-duait — e l'« abbraccio » da parte del dio solare quale consacrazione definitiva che stabilisce quella nuova nascita immortalante e quella identità di natura, per cui il re egizio appariva come il « figlio » dello stesso dio [5].

Quello eleusino è uno dei riti più completi di iniziazione « regale ». Devesi ritenere che ad ognuno dei simboli corrispondesse una esperienza interiore ben determinata. Qui non è il luogo di trattare, né dei mezzi con cui esperienze del genere venivano pro-

[4] Cfr. Macchioro, *Zagreus*, cit., pp. 71-72.
[5] Cfr. Moret, *Royaut. phar.*, cit., pp. 100-101, 220, 224.

vocate, né della natura specifica di esse[6]. Metteremo soltanto in rilievo che nel mondo della Tradizione l'iniziazione nelle sue forme più alte fu concepita come una operazione intensamente reale, capace di mutare lo stato ontologico dell'individuo e di innestare in lui forze del mondo dell'essere, o sovramondo. Il titolo di rex, βασιλέυς, a Eleusi diceva dell'acquisita dimensione sovrannaturale, che potenzialmente qualificava alla funzione di capo. Che nell'epoca dei Misteri eleusini esso non si accompagnasse senz'altro all'autorità politica effettiva, dipende dalla decadenza della più antica Ellade. Per via di ciò, l'antica dignità regale poté mantenersi solo su un piano distinto da quello del potere reale, passato in gran parte in mani profane[7], il che però non impedì che sovrani temporali di tempo in tempo aspirassero anche a ottenere la dignità del re iniziatico, assai diversa dalla loro. Così, ad esempio, Adriano e Antonino, già imperatori romani, solo dopo esser iniziati ad Eleusi ebbero il titolo di re in quel senso. Quanto alla qualità conferita dall'iniziazione, essa — secondo concordi testimonianze — è distinta ed indipendente da ogni merito umano: tutte le virtù umane sarebbero state incapaci a produrla allo stesso modo che, in una certa misura, nessuna « colpa » umana poteva alterarla[8], del che, un'eco si conservò nella stessa veduta cattolica, secondo la quale la qualità sacerdotale sacramentalmente conferita non viene distrutta da nessuna colpa morale della persona, essa sussiste come un character indelebilis. Inoltre — lo si è già visto parlando della « gloria » mazdea e della « virtù » estremo-orientale — ad essa corrispondeva un potere oggettivo. Nell'antica Cina si distingueva appunto fra coloro che già per natura posseggono la « scienza » e la « virtù » — e questi, capaci di « compiere senza soccorso estraneo, con calma e imperturbabilità, la legge del Cielo », stanno al sommo, sono i « compiuti » o

[6] Si può rimandare alle esposizioni contenute nella *Introduzione alla Magia* (Milano,[2] 1952). Cfr. anche J. Evola, *La Tradizione Ermetica* (cit.). Nel *Nîtisâra* (I, 26-27) come condizione per la dignità regale viene indicato quello stesso dominio del manas (radice interiore e trascendente dei cinque sensi) che è pure condizione per lo yoga e l'ascesi. E si aggiunge: « Chi è incapace di domare il manas, che è uno solo, come saprebbe assoggettare la terra? ». Analoghe espressioni nel *Mânavadharmaçâstra* (VII, 44).

[7] Cfr. *Handbuch der klass. Altertumswiss.*, cit. v. IV, p. 30. Per Roma, si può segnalare il passaggio dal concetto integrale della regalità a quello del rex sacrorum, con competenze limitate al campo sacrale. Esso venne giustificato con la misura in cui il re doveva impegnarsi nell'attività guerriera.

[8] A tale riguardo, ci limiteremo a segnalare le espressioni caratteristiche del *Mânavadharmaçâstra,* XI, 246 (cfr. XII, 101: « Come il fuoco con la sua fiamma ardente consuma subito il legno a cui si appicca, così in colui che conosce i Veda le colpe sono subito bruciate dal fuoco del sapere »; XI, 261: « Un brâhmana che possegga tutto il Rg-*Veda* non può essere macchiato da alcun delitto, quand'anche uccidesse tutti gli abitanti dei tre mondi ».

gli « uomini trascendenti »; e coloro che « vincendo sé stessi e tornando ai riti » le hanno conquistate [9]. Ma la disciplina — sieu-ki — che si addice a quest'ultimi e che equivale all'iniziazione, era considerata solo come un mezzo per la formazione oggettiva di quell'« uomo superiore » — kiun-tze — il quale, appunto per il potere misterioso e reale che gli inerisce, potrebbe assumere legittimamente la funzione propria al supremo àpice gerarchico [10]. Il carattere distinto dell'elemento che fa veramente tale il re, appare ancor più evidente quando, invece dell'iniziazione, si ha la consacrazione: è, ad esempio, caratteristica l'investitura speciale che faceva del già coronato principe teutonico il romanorum rex, conferendogli essa sola l'autorità e il diritto di capo del Sacro Romano Impero. D'altra parte si legge in Platone [11]: « In Egitto non è permesso che il re regni senza aver un carattere sacerdotale e se, per caso, un re di un'altra razza prende il potere con la violenza, è necessario che in sèguito egli sia iniziato a questa casta ». Plutarco [12] riferisce parimenti che l'assunzione a re di persona di casta non sacerdotale ma guerriera in Egitto implicava il suo passar alla casta sacerdotale, epperò la partecipazione a quella sapienza trascendente, « che il più spesso è dissimulata da miti e da discorsi esprimenti oscuramente la verità per mezzo di imagini e di allusioni ». Lo stesso va detto per i Parsi: e appunto perché i Gran Re iranici si costituivano in pari tempo nella dignità di « magi » riunendo così i due poteri, l'Iran nel periodo migliore della tradizione non conobbe conflitti o antagonismi fra regalità e sacerdozio [13]. In pari tempo va rilevato che tradizionalmente se re erano coloro i quali avevano ricevuta l'iniziazione, viceversa, spesso l'iniziazione e la stessa funzione sacerdotale furono considerate come privilegio dei re e delle caste aristocratiche. Per esempio, secondo l'*Inno omerico a Demetra* (vv. 270 sgg.), la dea avrebbe ristretto ai quattro prìncipi di Eleusi e alla loro discendenza « la celebrazione del culto e la conoscenza delle sacre orge », in virtù delle quali « non si ha, dopo la morte, lo stesso destino degli altri ». E Roma lottò a lungo contro la prevaricazione plebea, a che i sacerdoti dei collegi maggiori e soprattutto i consoli — i quali in origine avevano essi stessi un carattere

[9] Cfr. *Lun-yü*, XVI, 8; XII, 1; XIV, 45: *Tshung-yung*, XX, 16-17; XXII, 1; XXIII, 1.
[10] Cfr. MASPÉRO, *Chine ant.*, cit., pp. 452, 463, 466-467.
[11] PLATONE, *Rep.*, 290 d.
[12] PLUTARCO, *De Is. et Os.*, IX.
[13] Cfr. SPIEGEL, *Eran. Altert.*, cit., v. III, pp. 605-606.

sacrale — fossero scelti solo fra le famiglie patrizie. Qui, si affermò parimenti l'esigenza di una autorità unitaria presso al riconoscimento istintivo che essa abbia il più saldo fondamento quando razza del sangue e razza dello spirito s'incontrano.

Passiamo ora al caso di re innalzati alla loro dignità superindividuale non attraverso l'iniziazione, ma attraverso una investitura o consacrazione mediata da una casta sacerdotale. Si tratta di una forma propria a tempi più recenti, in parte già storici. Le teocrazie delle origini non derivarono infatti la loro autorità da nessuna Chiesa o casta sacerdotale. I sovrani nordici erano tali immediatamente per la loro origine divina ed erano — come i re del periodo doricoacheo — gli unici celebratori delle azioni sacrificali. Il re in Cina — lo si è visto — aveva il suo mandato direttamente dal « cielo ». In Giappone, è in una esperienza spirituale individuale dell'Imperatore prendente contatto con le influenze della tradizione regale, essendo del tutto assente un clero officiante, che si compiva fino a tempi recenti il rito dell'intronazione. Anche in Grecia ed a Roma i collegi sacerdotali non « facevano » i re coi loro riti, ma si limitavano ad esercitare la scienza divinatoria per accertare se il designato « fosse accetto agli dèi » — si trattava, cioè, di riconoscimento e non di investitura, come nella stessa antica tradizione scozzese circa la « pietra del destino ». Viceversa, alle origini della romanità il sacerdozio apparve come una specie di promanazione della regalità primitiva ed era il re che determinava le leggi del culto. Dopo Romolo, iniziato egli stesso alla scienza augurale [14], Numa delegò le funzioni più propriamente sacerdotali al collegio dei Flamini, che egli stesso instituì [15] e durante l'Impero i collegi sacerdotali furono di nuovo soggetti all'autorità cesarea, come lo stesso clero lo fu all'imperatore bizantino. In Egitto, fin verso la XXI dinastia il re solo occasionalmente delegava un sacerdote, detto « sacerdote del re », nutir hon, per compiere i riti, e l'autorità sacerdotale rappresentò sempre un riflesso di quella regale [16]. Al nutir hon paleoegizio fa riscontro, in più di un riguardo, la funzione che spesso in India ebbe il purohita, brâhma*n*a sacrificatore del fuoco alle dipendenze del re. Le razze germaniche fino all'epoca franco-carolingia ignorarono la consacrazione — si può ricordare, che lo stesso Carlomagno s'incoronò da sé e così fecero Ludovico e Pio, questi

[14] Cfr. CICERONE, *De Nat. Deorum*, III, 2.
[15] Cfr. LIVIO, I, 20.
[16] Cfr. MORET, *Royaut. phar.*, pp. 121, 206.

incoronando poi suo figlio Lotario, senza un qualsiasi intervento del Papa — e lo stesso può dirsi per le forme più originarie di ogni civiltà tradizionale, non esclusi i cicli dell'America precolombiana e, qui, soprattutto per la dinastia peruviana dei « dominatori solari », o Inca.

Quando è invece una casta sacerdotale o Chiesa che si presenta come detentrice esclusiva di quella forza sacra, solo dalla quale il re può essere abilitato alla sua funzione, ci si trova al principio di un arco discendente. Vi è una spiritualità che, in sé, non è già regale e una regalità che, in sé, non è già spirituale, l'una e l'altra come realtà distinte — od anche: da una parte una spiritualità « feminile », dall'altra una virilità materiale; da una parte una « sacrità » lunare, dall'altra una « solarità » materiale. La sintesi, corrispondente all'attributo regale primordiale della « gloria », fuoco celeste dei « vincitori », è dissolta. Il piano della centralità assoluta è perduto. E si vedrà che tale scissione segna l'inizio della discesa delle civiltà lungo la direzione che avrà per limite il mondo ultimo.

Avvenuta la frattura, la casta sacerdotale si presenta come quella che ha la funzione di attrarre e di trasmettere influenze spirituali, a cui essa però non saprebbe fare da centro dominatore nell'ordine temporale. Questo centro dominatore, invece, è virtualmente presente nella qualità di guerriero o aristocrate del re designato, al quale il rito della consacrazione va a comunicare dette influenze (lo « Spirito Santo », nella tradizione cattolica), a che egli le assuma e le renda in atto in una forma efficace. Così in un periodo più recente solo attraverso questa mediazione sacerdotale e la virtus deificans di un rito si ricompone la sintesi del regale e del sacrale, tenuta a costituire il supremo àpice gerarchico di un ordine tradizionale. Solo per tal via il re torna ad esser qualcosa di più che non soltanto un uomo.

Così nel rituale cattolico l'abito che il re doveva rivestire prima del rito d'investitura era un abito solamente « militare », e solo successivamente egli indossava un « abito regale » e andava a porsi in un « luogo elevato » preparatogli nella chiesa. Fin quasi nei tempi moderni si conservò il significato rigorosamente simbolico delle varie parti della cerimonia — ed è importante l'uso ricorrente dell'espressione « religione regale », per la quale fu spesso rievocata la figura enigmatica di Melchisedek: già nell'epoca merovingia si ha, per un re, la formula: « Melchisedek noster, me-

rito rex atque sacerdos »[17]. Nel re, che nel rito lascia la veste precedentemente indossata, si vede colui che « lascia lo stato mondano per assumere quello della r e l i g i o n e r e g a l e »[18] — così nel 769 papa Stefano III scrive che i Carolingi sono un razza sacra e un regale sacerdozio: vos gens sancta estis atque regales estis sacerdotium[19]. La consacrazione regale — rito, che allora differiva solo per alcuni dettagli di forma da quello di consacrazione dei vescovi, sì che il re diveniva, dinanzi agli uomini e a Dio, sacro quanto un sacerdote — avveniva mediante l'unzione. Questa, in realtà, nella tradizione ebraica ripresa dal cattolicesimo era il rito abituale usato per trasferire un essere dal mondo profano a quello del sacro[20]; per la sua virtù, secondo l'idea ghibellina, il consacrato diveniva deus-homo, in spiritu et virtute christus domini, in una eminentia divinificationis — summus et instructor sanctae ecclesiae[21]. Così si poteva affermare: « Il re deve essere distinto dalla massa dei laici: poiché, unto dall'olio consacrato, partecipa della funzione sacerdotale »[22] o come l'Anonimo di York: « Il re, Cristo del Signore, non può esser chiamato laico »[23]. E nell'affiorar, qua e là, dell'idea, che il rito della consacrazione regale ha il potere di cancellare ogni colpa commessa, perfino quelle di sangue[24], si ha l'eco della già accennata dottrina iniziatica circa la trascendenza della qualità sovrannaturale rispetto a qualsiasi virtù o peccato umano.

In questo capitolo abbiamo considerato l'iniziazione in relazione alla funzione positiva di una sovranità anche visibile. Tuttavia abbiamo anche accennato ai casi in cui la dignità iniziatica si è staccata da quella funzione o, per meglio dire, quella funzione si è staccata dalla dignità iniziatica, secolarizzandosi e rivestendo un carattere soltanto guerriero o politico. L'iniziazione però deve essere considerata anche come una categoria a sé del mondo della Tradi-

[17] BLOCH, *Rois thaumat.*, cit., p. 66.

[18] *Ibid.*, p. 197 (la formula è di J. Golein).

[19] F. DE COULANGES, *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892, p. 233.

[20] David riceve da Samuele l'olio santo e « da quel giorno lo spirito di Dio fu con lui » (*Re*, I, 16; 1, 3, 12-13). In alcuni testi medievali l'olio della consacrazione regale fu dunque assimilato a quello che consacra altresì « i profeti, i sacerdoti e i martiri » (BLOCH, pp. 67, 73). Nel periodo carolingio il vescovo, consacrando, pronuncia la formula: « Che Dio ti coroni nella sua misericordia con la corona di g l o r i a , che versi su di te l'olio della grazia del Suo Spirito Santo come l'ha versato sui sacerdoti, i re, i profeti e i martiri » (HINCMAR, *Migne*, c. 806, apud DE COULANGES, *op. cit.*, p. 233).

[21] Cfr. A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, ed. it., Messina-Milano, 1933, p. 143.

[22] G. D'OSNABRUCK, *Lib. de Lite*, I, 467.

[23] Apud BLOCH, *cit.*, p. 190.

[24] Cfr. BLOCH, *Op. cit.*, p. 198.

zione, senza una sua necessaria relazione con l'esercizio di una funzione visibile nota al centro di una società. Essa (come alta iniziazione, distinta da quella legata eventualmente al regime delle caste e anche all'artigianato e alle professioni tradizionali) ha definito in sé e per sé l'azione determinante una trasformazione ontologica dell'uomo, dando luogo a catene spesso invisibili e sotterranee, custodi di una identica influenza spirituale e di una « dottrina interna » superiore alle forme exoteriche e religiose di una tradizione storica [25]. Sono da ammettersi casi in cui il tipo dell'iniziato o dell'adepto ha avuto questo carattere staccato anche in una civiltà normale, ossia non soltanto nel periodo successivo di degenerescenza e di frattura interna delle unità tradizionali. Però questo carattere è divenuto necessario e generale appunto nei tempi ultimi e soprattutto nell'area europea, a causa sia dei processi involutivi che hanno portato alla organizzazione del mondo moderno, sia dell'avvento del cristianesimo (da qui, il carattere soltanto iniziatico, per es., del rex ermetico, dell'Imperator rosicruciano, ecc.).

[25] Per la definizione della natura specifica della realizzazione iniziatica, cfr. J. EVOLA, *Ueber das Initiatische,* in « Antaios », n. 2 del 1964, saggio riportato in *L'Arco e la Clava,* Milano, 1967, c. 11.

11. – SULLE RELAZIONI GERARCHICHE FRA REGALITA' E SACERDOZIO

Se nel re consacrato si ricostituisce in un certo modo la sintesi originaria dei due poteri, la natura dei rapporti gerarchici che in ogni ordine normale debbono intercorrere fra regalità e casta sacerdotale (o Chiesa) quale semplice mediatrice delle influenze sovrannaturali risulta ben chiara: alla regalità spetta il primato di fronte alla sacerdotalità, proprio come, nel simbolo, il sole lo ha di fronte alla luna, l'uomo di fronte alla donna. Sotto un certo riguardo, è lo stesso primato tradizionalmente riconosciuto appunto alla regalità sacerdotale di Melchisedek, sacrificatore dell'Altissimo, Dio della Vittoria (« l'Altissimo ti ha dato i nemici nelle tue mani », *Gen.*, XVI, 20) rispetto al sacerdozio di Abramo. E, come si è detto, i difensori medievali dell'idea ghibellina non hanno mancato talvolta di far riferimento proprio al simbolo di Melchisedek nel rivendicare, di fronte alla Chiesa, il diritto e la dignità sovrannaturale della regalità [1].

Ma, per rifarsi a civiltà completamente tradizionali, si può riandare a dei testi arî, anzi, propriamente indo-arî, allo scopo di indicare che anche in una civiltà il cui carattere sembrerebbe prevalentemente « sacerdotale » in larga misura si conservò la nozione del giusto rapporto fra le due dignità. Si tratta dei testi già citati, dove

[1] Nel Medioevo la figura misteriosa del « prete regale Gianni » riprodusse, in un certo modo, quella di Melchisedek, avendo relazione anche con l'idea di un supremo centro del mondo. La leggenda circa l'invio a « Federico », da parte del prete Gianni, di « una pelle di salamandra, di acqua vivente e di un anello che conferisce l'invisibilità e la vittoria » (A. GRAF, *Roma nelle mem.* ecc., cit., v. II, p. 467) esprime la sensazione confusa di una relazione dell'autorità imperiale medievale con una specie di mandato dell'autorità detenuta da quel centro. Cfr. EVOLA, *Il Mistero del Graal*, cit.

è detto che la schiatta delle divinità guerriere sorse dal Brahman come una forma più alta e più perfetta che non lui stesso. Dopo di che, si legge: « Per questo, non vi è nulla di superiore alla nobiltà guerriera — kshâtram — e i sacerdoti — brahman — venerano il guerriero quando ha luogo la consacrazione dei re ».

Nello stesso testo la casta sacerdotale, assimilata al Brahman — qui inteso impersonalmente, in un senso analogo a ciò che nel cristianesimo sono le influenze dello Spirito Santo — di cui essa è la detentrice, figura nel rapporto di madre o matrice materna — yoni — di fronte a quella guerriera o regale [2]. Il che, è particolarmente significativo. Il tipo regale qui si presenta appunto secondo il suo valore di principio maschio che sorpassa, individua, padroneggia e regge « trionfalmente » la forza spirituale, concepita ad imagine di una madre e di una femina. Si fece già cenno alle antiche tradizioni concernenti una regalità conseguita col divenire sposi di una donna divina, la quale spesso appare anche come madre (passaggio al simbolo dell'incesto — donde, pel re egizio, in un contesto più generale, il titolo già citato di « toro di sua madre »). E' dunque allo stesso punto che si è ricondotti. Per tal via, anche quando sia da riconoscere la necessità del rito di investitura, non è che con questo si stabilisca e si riconosca la subordinazione del re alla casta sacerdotale. Certo, una volta venuta meno la razza degli esseri già per natura non semplicemente umani, prima della consacrazione — e dato che per altra via egli si sia già elevato individualmente a qualcosa di più [3] — il re non è che un « guerriero ». Ma nella consacrazione egli, più che non riceva, assume un potere, dalla casta sacerdotale tenuto meno in possesso, che non in custodia: potere, che passa allora ad una « forma più alta », che esso prima non presentava. Nello stesso atto, la qualità virile e guerriera dell'iniziando si libera, si traspone su di un piano superiore [4]: allora

[2] *Brhadâranyaka-upanish.*, I, iv, 11; cfr. anche *Çatapatha-brâhm.*, XIV, iv, 2, 23-27.

[3] Nella stessa tradizione indù non mancano esempi di re che già posseggono o conseguono una conoscenza spirituale superiore a quella dei brâhmana. Tale per es. il re Jaivala, la cui sapienza non sarebbe stata trasmessa a nessun sacerdote, ma riservata alla casta guerriera, kshatram, onde — viene riferito — « la signoria su tutte le sedi – loka – apparteme sino a quel tempo al [solo] kshatram » (*Çatapatha-brâhm.*, XIV, ix, 1, 11). Nello stesso testo (XI, vi, 2, 10, cfr. *Bhagavad-gîtâ*, III, 20) si cita anche il noto caso del re Janaka che per mezzo dell'ascesi raggiunse il compimento spirituale, e nella *Brhadâranyaka-upanish*, IV, iii, 1 sgg., si vede appunto il re Janaka ammaestrare il brâhmana Yâjñavalkya sulla dottrina dell'Io trascendente.

[4] Così nel *Pañcavimça-brâhm.*, XVIII, 10, 8, si legge che se nella consacrazione regale — râjâsurya — si usano le stesse formule — trivrt (stoma) — inerenti al brahman (cioè alla casta sacerdotale), questo deve sottomettersi al kshatram (cioè alla casta guerriero-regale). Appunto le qualità che l'aristocrate e il guerriero — e non il sacerdote in senso

fa da asse o polo alla forza sacra. Si comprende dunque perché lo stesso sacerdote consacratore debba « venerare » il re da lui consacrato per quanto questi — dice il testo — debba al brâhma*n*a il rispetto che si può avere per una madre. Nello stesso *Mânavadharmaçastra,* per quanto si cerchi di difendere il primato del brâhma*n*a, pure esso è paragonato all'acqua e alla pietra, il kshatriya invece al fuoco e al ferro, e si riconosce che se « i kshatriya non possono prosperare senza i brâhma*n*a, i brâhma*n*a non possono elevarsi senza i kshatriya », e che « se i brâhma*n*a sono le base, i kshatriya sono il s o m m o del sistema delle leggi » [5]. Per quanto strano sembrerà a taluno, queste idee in origine non furono del tutto estranee alla stessa cristianità. Secondo la testimonianza di Eginhard, dopo che Carlomagno fu consacrato ed acclamato secondo la formula: « A Carlo augusto, coronato da Dio, grande e pacifico imperatore dei Romani, vita e vittoria! », il papa « si prosternò (adoravit) davanti a Carlo secondo il rito stabilito al tempo degli antichi Imperatori » [6]. A ciò si aggiunga che al tempo dello stesso Carlomagno e di Luigi il Pio, come pure presso gli imperatori romani e bizantini cristiani, i concilî ecclesiastici erano convocati, o autorizzati, e presieduti dal principe, al quale dai vescovi venivano sottoposte le conclusioni non pure in tema di disciplina, ma altresì in tema di fede e di dottrina, con la formula: « Al Signore e Imperatore, a che la Sua saggezza vi aggiunga quel che manca, vi corregga ciò che è contro ragione, ecc. »[7]. Il che dice dunque che, come in un'eco, al sovrano anche in sede di sapienza venivano ancora riconosciuti l'antico primato e una imprescrivibile autorità nei confronti della sacerdotalità. Sussiste la l i t u r g i a d e l l a p o t e n z a propria alla tradizione primordiale. Non è un pagano, ma un cattolico — Bossuet — a dichiarare in tempi già moderni, che il sovrano « è l'imagine

limitato — hanno in proprio e che integrate nel sacro riproducono l'àpice « solare » della spiritualità, fondano il fatto già rilevato, che i sacerdoti in senso superiore nelle più alte tradizioni venivano scelti solo fra le classi patrizie, ed a queste erano originariamente riservate l'iniziazione e la trasmissione della sapienza trascendente.

[5] *Mânavadharmaçâstra,* IX, 321-322; XI, 83-84.

[6] *Apud* F. De Coulanges, *Transf. royaut.* ecc., cit., pp. 315-316. Il *Liber Pontificalis* (II, 37) dice testualmente: « Post laudes ad Apostolico m o r e a n t i q u o r u m principum adoratus est ». Cfr. le espressioni di Pierre De Blois (*apud* Bloch, *Op. cit.*, p. 41): « Lo confesso: assistere il re è [per un sacerdote] compiere una cosa santa: egli è il Cristo del Signore — Christus Domini est — e non è invano che egli ha ricevuto il sacramento dell'unzione ». L'autore aggiunge che a chi dubitasse dell'efficacia mistica di tale sacramento, basterebbe indicare il potere taumaturgico regale (su cui vedi più sopra, p. 33).

[7] Cfr. De Coulanges, *Op. cit.*, pp. 524-5, 526, 293-3. Si può ricordare, del resto, che fu un imperatore — Sigismondo — a convocare il concilio di Costanza alla vigilia della Riforma, per tentar di porre riparo allo scisma e all'anarchia in cui era caduto il clero.

di Dio » sulla terra e ad esclamare: « Voi siete degli dèi, per quanto soggetti alla morte, e la vostra autorità non muore »[8].

Quando invece la casa sacerdotale pretende che per via della consacrazione da essa ufficiata l'autorità regale debba riconoscerla come gerarchicamente superiore (« chi benedice è superiore a chi viene benedetto »)[9] e quindi tributarle obbedienza — ed appunto questa è stata in Europa la pretesa della Chiesa nella lotta per le investiture — si è in piena eresia, in pieno sovvertimento della verità tradizionale. In realtà, già fra le penombre della preistoria si hanno i primi episodî del conflitto fra l'autorità regale e quella sacerdotale, in quanto rivendicanti entrambe, ciascuna per sé stessa, il primato spettante a ciò che è anteriore e superiore ad ognuna. Nelle origini, questo contrasto non ebbe affatto — come generalmente si crede — motivi di supremazia politica, ma profonde, più o meno consapevoli radici in due opposte attitudini di fronte allo spirito, su cui si dirà ancora in séguito. Secondo la forma che doveva prevalentemente assumere dopo il differenziarsi delle dignità, il sacerdote è infatti, per definizione, sempre un interprete e un mediatore del divino: per quanto potente, egli avrà sempre coscienza di rivolgersi a Dio come al suo signore. Invece il re sacro si sente della stessa stirpe degli dèi, ignora il sentimento della subordinazione religiosa e non può non essere insofferente di fronte ad ogni pretesa suprematistica avanzata dal sacerdote. In ogni modo, col procedere dei tempi si passa a forme di anarchia antitradizionale — una anarchia, che riveste un doppio aspetto: o quello di una regalità che è mero potere temporale in rivolta contro l'autorità spirituale; o quello di una spiritualità di tipo « lunare » in rivolta contro una spiritualità incarnata da monarchi ancora memori dell'antica funzione. Sia nell'una che nell'altra forma l'eterodossia prorompérà dalle rovine del mondo tradizionale. La prima via è quella che condurrà dapprima alla prevaricazione politica e alla secolarizzazione dell'idea di Stato, alla distruzione di ogni vera gerarchia e, per ultimo, alle forme moderne di una virilità e di una potenza illusoria e materializzata, travolte alla fine dalla demonia del mondo delle masse nelle sue forme più o meno collettivistiche. La seconda via correrà parallela alla prima, e si attuerà dapprima con l'avvento della

[8] Bossuet, *Oeuvres oratoires*, IV, p. 362 (L. Rougier, *Celse*, Paris, 1925, p. 161).
[9] A questa espressione paolina, nella stessa tradizione giudaica si può opporre il simbolo di Giacobbe che lotta contro l'angelo, si impadronisce di lui e lo costringe a « benedirlo » (*Genesi*, XXXII, 25).

« civiltà della Madre », con la sua spiritualità a fondo panteistico; poi con le varietà di ciò che è propriamente religione devozionale.

Vedremo che nel Medioevo si ebbe l'ultimo grande episodio del conflitto, di cui sopra, nella lotta fra l'universalismo religioso rappresentato dalla Chiesa e l'idea regale incarnata, anche se non senza compromessi, dal Sacro Romano Impero. Secondo quest'ultima, l'Imperatore è effettivamente il caput ecclesiae[10], non nel senso che egli si sostituisca al capo della gerarchia sacerdotale (il papa), ma nel senso che soltanto la funzione imperiale è quella nella quale la forza stessa portata dalla Chiesa e animante la cristianità si può raccogliere in un rapporto efficace di dominio. Qui « il mondo, raffigurato in una vasta unità rappresentata dalla Chiesa, assumeva la imagine di un corpo, ove le singole membra sono coordinate sotto la direzione suprema dell'Imperatore, che è così insieme il capo del regno e della Chiesa »[11]. L'Imperatore, per quanto fatto tale dal rito dell'investitura celebrato a Roma dopo le altre investiture relative al suo aspetto secolare di principe teutonico, affermava di aver direttamente da Dio il suo diritto e il suo potere e di riconoscere solo Dio al disopra di sé: così la parte del capo della gerarchia sacerdotale, che lo aveva consacrato, non poteva logicamente essere che quella di un semplice mediatore, incapace — secondo l'idea ghibellina — di revocargli per mezzo della scomunica la forza sovrannaturale ormai assunta[12]. Prima che l'interpretazione gregoriana sovvertisse l'essenza stessa dei simboli si mantenne l'antica tradizione, per il fatto che l'Impero — come sempre ed ovunque — fu assimilato al sole e la Chiesa alla luna[13]. D'altra parte, anche nei momenti del suo maggior prestigio la Chiesa si attribuì un simbolismo essenzialmente feminile, quello di una m a d r e, rispetto al re, che ne è il figlio: nel che ritorna appunto la designazione upanishadica (il brahman quale madre del kshatram) unita però agli ideali suprematistici di una civiltà di tipo ginecocratico (subor-

[10] Cfr. *Liber de Lite*, v. II, pp. 536-537.

[11] A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms*, Modena, 1901, pp. 156, 85. Finché durò l'impero romano d'Oriente, la Chiesa, del resto, ebbe sempre carattere di un istituto statale, dipendente dall'Imperatore, il quale vi esercitava un potere quasi sovrano (cfr. E. Loening, *Gesch. des deutschen Kirchenrechts*, Strasburg, 1878, v. II, pp. 3-5). L'inizio della prevaricazione sacerdotale risale teoricamente, come si vedrà, alle dichiarazioni di papa Gelasio I.

[12] Cfr. De Stefano, *L'Idea Imper.* ecc., cit., pp. 36-37, 57-58; Kantorowicz, *Friedrich II*, cit., p. 519.

[13] Così anche in Ugo di Fleury (*de Regia Potest.*, I, 13 - *Liber de Lite*, v. II, p. 482).

dinazione antieroica del figlio alla madre, diritto della madre). Del resto, che la stessa assunzione del titolo di pontifex maximus da parte del capo della religione cristiana, cioè del Papa, sia equivalsa più o meno ad una usurpazione, risulta da quel che si è già detto, perché pontifex maximus fu originariamente una funzione del re e dell'Augustus romano. Allo stesso modo, simboli caratteristici del papato, quali la doppia chiave e la nave, sono stati ripresi dall'antico culto romano di Giano. Lo stesso triregno risponde ad una dignità non religioso-sacerdotale, ma essenzialmente iniziatica, alla dignità del « Signore del Centro », sovrano dei « tre mondi ». In tutto ciò sono dunque ben visibili una distorsione e uno spostamento abusivo di piano che, per essersi realizzati oscuramente, non sono meno reali e stanno a dire di una deviazione significativa dalla pura idea tradizionale.

12 – UNIVERSALITA' E CENTRALISMO

L'ideale del Sacro Romano Impero è quello che, per contrasto, mette meglio in luce la decadenza che il principio del « regere » subisce quando perde la sua base spirituale. Qui saranno anticipate idee a cui si dovrà tornare nella parte storica della presente opera.

Nell'ideale ghibellino del Sacro Romano Impero risultò nel modo più netto sia il senso, che il Regnum ha una origine sovrannaturale e una natura superpolitica e universale — sia il senso, che l'imperatore, quale lex animata in terris e vertice della ordinatio ad unum, è aliquod unum quod non est pars (Dante), rappresentante di un potere che trascende la comunità di cui egli ha la direzione, allo stesso modo che l'impero non va confuso con nessuno dei regni e delle nazioni che esso abbraccia, essendo qualcosa di qualitativamente diverso, anteriore e superiore, nel suo principio, a ciascuno di essi [1]. Non era dunque una incongruenza — come nell'idea di alcuni storici [2] — il contrasto medievale fra il diritto assoluto, irrispettivo di luogo, razze e nazione, che accampava l'imperatore in quanto regolarmente investito e consacrato e, con ciò, reso « ecumenico », e i limiti effettivi della sua potenza materiale

[1] Cfr. De Stefano, *Idea imper. Fed. II,* cit., pp. 31, 37, 54; J. Bryce, *Holy Roman Empire,* London,[4] 1873, tr. it., Napoli, 1886, p. 110: « L'Imperatore aveva diritto all'obbedienza della cristianità non come capo ereditario di una gente vittoriosa o come signore feudale di una parte della terra, ma come investito solennemente dell'ufficio suo. Non pure egli superava in dignità i re della terra, ma il suo potere era diverso nella natura sua e, lungi dal soppiantarli o dal rivaleggiare con essi, egli troneggiava su di loro e diveniva sorgente e condizione necessaria dell'autorità loro nei loro diversi territori, legame che li congiungeva in un insieme armonico ».

[2] Per es. lo stesso Bryce, *Op. cit.,* p. 111.

di fronte ai sovrani europei che dovevano tributargli obbedienza. Si è che il piano di ogni funzione universale veramente unificatrice, per sua natura, non è quello della materia, e solo a patto di non affermarsi come unità e potenza soltanto materiale, cioè politica e militare, essa può adeguarsi al suo fine. Non era dunque da un vincolo materiale, politicamente e militarmente consolidato, che i varî regni, in linea di principio, dovevano essere congiunti all'Impero, ma da un vincolo ideale e spirituale, espresso dal termine caratteristico f i d e s, il quale nella lingua medievale aveva simultaneamente un senso religioso e il senso politico-morale di « fedeltà » o « devozione ». La fides — innalzata alla dignità di un sacramento: sacramentum fidelitatis — e principio di ogni onore era il cemento unificatore delle varie comunità feudali. La « fedeltà » legava il feudatario al proprio principe ovvero al feudatario di più alto rango; in una forma più elevata, purificata e immateriale, essa era però ciò che doveva ricondurre tali unità parziali — singulae communitates — al centro di gravità dell'Impero, superiore ad esse tutte, potere e autorità trascendente, tale dunque da non esser tenuto, in linea di principio, a ricorrere alle armi per ottenere riconoscimento.

E' anche per questo che nel Medioevo feudale e imperiale — come in ogni altra civiltà di tipo tradizionale — unità e gerarchia poterono esistere insieme ad un largo margine di indipendenza, di libertà, di articolazione.

In genere, soprattutto nelle civiltà propriamente arie può constatarsi un lungo periodo nel quale all'interno di ogni Stato o città esistette un libero pluralismo. Le famiglie, i ceppi, le gentes apparivano esse stesse come tanti Stati in piccolo, come tanti poteri in larga misura autonomi, ripresi in una unità ideale e organica ma possedenti quanto loro occorreva per la vita materiale e spirituale: un culto, una legge, una terra, una milizia [3]. Solo la tradizione, la comune origine e la comune razza — razza non del semplice corpo, ma anche dello spirito — era la base della superiore organizzazione, suscettibile a svilupparsi fino alla forma di Impero specie all'irradiarsi dell'originario gruppo di forze in un più vasto spazio da ordinare e da unificare. A tale riguardo è significativo

[3] Cfr. De Coulanges, *Cité Ant.*, cit., p. 124 — per i popoli nordici O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin, 1898, v. I, p. 13 — De Gobineau, *Inégal. races*, cit., p. 163, per quel che riguarda l' o d e l, unità nordica originaria di sacerdozio, nobiltà e proprietà delle singole famiglie libere.

il primo periodo franco. « Franchi » fu sinonimo di esseri liberi, portatori, per razza, di una dignità che ai loro occhi li innalzava nei confronti di ogni altra gente: « Francus liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur » (Turpino). Ora, fino al IX secolo la comune civiltà e la stessa appartenenza al ceppo franco erano le basi dello Stato, senza che vi fosse una unità politica organizzata e centralizzata coestensiva ad un territorio nazionale, come nell'idea moderna. Più tardi, nello sviluppo carolingio fino alla costituzione dell'Impero, la nobiltà franca era sparsa dappertutto e appunto queste unità distaccate, massimamente autonome eppure mantenenti il legame immateriale col centro, costituivano, come le cellule di un sistema nervoso nel resto dell'organismo, l'elemento vitale unificante nella compagine complessiva.

Soprattutto la tradizione estremo-orientale ha assai accentuato l'idea, che, staccandosi dal dominio periferico, non intervenendo direttamente, mantenendosi nell'immaterialità essenziale del centro, che è simile a quella del mozzo di una ruota, che ne condiziona tutto il movimento, si può raggiungere la « virtù » che definisce il vero imperio, i singoli mantenendo la sensazione di essere liberi e tutto svolgendosi ordinatamente, perché, per la compensazione reciproca dovuta all'invisibile direzione, i disordini o arbitrî parziali andranno solo a contribuire all'ordine totale[4].

Tale è l'idea-limite della vera unità e della vera autorità. Quando invece si afferma l'idea di una sovranità e di una unità che dominano in modo soltanto materiale, diretto e politico la molteplicità, intervenendo dappertutto, abolendo ogni autonomia dei singoli gruppi, livellando assolutisticamente ogni diritto o privilegio, snaturando e costringendo i varî ceppi etnici — allora nessuna imperialità in senso vero può più trovarsi e non si avrà più un organismo, bensì un meccanismo. E' il tipo dei moderni Stati nazionali e accentratori. Peraltro, si vedrà che dovunque un monarca è sceso ad un tale piano, dovunque egli, decadendo dalla sua funzione spirituale, ha promosso un assolutismo ed una centralizzazione politico-materiale, emancipandosi da ogni vincolo rispetto all'autorità sacra, umiliando la nobiltà feudale, impadronendosi di quei poteri, che prima erano distribuiti fra l'aristocrazia — egli si è scavato da sé la fossa, attirando una fatale reazione: l'assolutismo

[4] Cfr. LAO-TZE, *Tao-te-ching*, passim e III, XIII, LXVI. Su tale base prese forma, in Cina e, in parte, anche nel Giappone, la concezione dell'« imperatore invisibile », che si tradusse anche in uno speciale rituale.

è un breve miraggio, il livellamento prepara la demagogia, l'ascesa del popolo, del demos, al trono profanato [5]. Tale è il caso della tirannide subentrata in più di una città greca al precedente regime aristocratico-sacrale; tale è anche, in una certa misura, il caso di Roma e di Bisanzio nelle forme livellatrici della decadenza imperiale; tale è infine — lo si vedrà da presso — il senso della storia politica europea, dopo la caduta dell'ideale spirituale del Sacro Romano Impero e la susseguente costituzione delle monarchie nazionali secolarizzate — fino all'epoca del « totalitarismo » quale fenomeno terminale.

Di quelle grandi potenze, sorte dall'ipertrofia del nazionalismo secondo una barbarica volontà di potenza di tipo militaristico o economico a cui si è continuato a dare il nome di imperi — vale appena parlare. Sia ripetuto che un Impero è tale solo in virtù di valori superiori ai quali una determinata razza si è innalzata, sorpassando per prima cosa sé stessa, la propria particolarità naturalistica. Allora quella razza diviene portatrice in più alto grado di un principio che anche in altri popoli, se essi hanno in un certo modo una organizzazione tradizionale, è presente, però in forma potenziale. L'azione materiale conquistatrice in tal caso si presenta come quella che spezza i diaframmi della separazione empirica, che innalza le varie potenzialità all'unica attualità producendo così una unificazione in senso reale. Se dunque un « muori e divieni », come in un esser colpiti dalla « folgore di Apollo » (C. Steding) è l'elementare presupposto per ogni ceppo che aspiri a missione e dignità imperiali — ciò è esattamente l'opposto della morale del cosidetto « sacro egoismo » delle nazioni. Ma restar chiusi nei caratteri nazionali per, sulla base di essi, dominare altre genti od anche soltanto altre terre, non è possibile se non in sede di temporanea violenza. Come mano, una mano non può presumere di dominare gli altri organi di un corpo: sì invece cessando di esser mano, passando ad essere a n i m a, risalendo cioè alla funzione immateriale atta ad unificare e a dirigere la molteplicità delle funzioni corporee particolari, a ciascuna delle quali, in sé stessa, è superiore. Se i tentativi « imperialistici » dei tempi moderni hanno abortito, spesso spingendo alla rovina i popoli che li hanno perpetrati, o si son trasformati in principî di calamità d'ogni genere, la causa è appunto l'assenza della base di qualsiasi elemento veramente spirituale, quin-

[5] Cfr. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., pp. 112 sgg.

di superpolitico e supernazionalistico, sostituito dalla violenza di una forza più forte, ma non per questo di natura diversa di quelle minori che essa tende ad assoggettare. Se un Impero non è sacro Impero, esso non è nemmeno Impero, ma qualcosa come un cancro nell'insieme delle funzioni distinte di un organismo vivo.

Ciò, per quel che riguarda la degradazione dell'idea di un « regere » separatosi dalla base spirituale tradizionale e divenuto laico, soltanto temporale, centralizzatore. Passando all'altro aspetto della deviazione, è cosa propria ad ogni autorità sacerdotale disconoscente la funzione imperiale — come fu il caso della Chiesa di Roma nel periodo della lotta per le investiture — tendere appunto ad una sconsacrazione del concetto sia di Stato che di regalità, tanto da contribuire — spesso senza rendersene conto — alla formazione proprio di quella mentalità laica e « realistica », che doveva poi inevitabilmente insorgere contro la stessa autorità sacerdotale e abolire ogni sua ingerenza effettiva nel corpo dello Stato. Dopo il fanatismo di quegli ambienti cristiani delle origini che identificavano l'imperialità cesarea ad una satanocrazia, la grandezza della aeternitas Romae alla opulenza della prostituta di Babilonia, la conquista littoria ad un magnum latrocinium; dopo il dualismo agostiniano che, dinanzi alla civitas Dei, ravvisava in ogni ordinamento statale una creazione non pure affatto naturalistica, ma anzi peccaminosa — corpus diabuli —, la tesi gregoriana sosterrà appunto la dottrina del cosidetto « diritto naturale », nei quadri del quale l'autorità regale viene destituita da ogni carattere trascendente e divino e viene ridotta ad un mero potere temporale trasmesso al re dal popolo, per l'uso del quale il re resta dunque sempre responsabile di fronte al popolo, mentre ogni ordinamento statale positivo viene dichiarato contingente e revocabile, rispetto a quel « diritto naturale »[6]. In effetti, già nel secolo XIII, definitasi la dottrina cattolica dei sacramenti, l'unzione regale cessò di figurare fra essi e di valere, come nella concezione precedente, quasi allo stesso titolo di una ordinazione sacerdotale. In sèguito, la Compagnia di Gesù ebbe ad accentuare spesso la concezione laica antitradizionale della regalità (essa, che da un lato appoggiò l'assolutismo delle monarchie ligie

[6] Sul vero senso del primato del « diritto naturale » su quello positivo e politico, primato che appartiene all'armamento ideologico della sovversione, cfr. quanto abbiamo avuto occasione di indicare nella nostra edizione di una scelta di passi di J.J. BACHOFEN, *Le Madri e la virilità olimpica* (Milano, 1949) e nel nostro libro, *L'Arco e la Clava*, cit., c. 8.

alla Chiesa, in altri casi giunse a legittimare lo stesso regicidio)[7], allo scopo di mettere in risalto che solo la Chiesa ha carattere sacro e che dunque ad essa spetta ogni primato. Ma — come già si accennò — succederà esattamente il contrario. Lo spirito evocato travolgerà l'evocatore. Gli Stati europei, divenuti davvero creature della sovranità popolare e di quei principî di mera economia e di associazione acefala che già la Chiesa — indirettamente — aveva patrocinato nella persona dei Comuni italiani in lotta contro l'autorità imperiale, si costituiranno come enti a sé, si secolarizzeranno e respingeranno tutto ciò che è « religione » in un dominio sempre più astratto, privato e secondario, quando non volgeranno addirittura a farne uno strumento al proprio servigio.

La visione guelfa (gregoriano-tomistica) torna a testimoniare di una spiritualità devirilizzata, cui si vuol aggiungere estrinsecamente un potere temporale al fine di fortificarla e di renderla efficace fra gli uomini, al luogo della sintesi fra spiritualità e potenza, fra sovrannaturalità e centralità regale propria alla pura idea tradizionale. In sé, la concezione tomistica cercherà, è vero, di ovviare ad un simile assurdo concependo fra Stato e Chiesa una certa continuità; intendendo cioè nello Stato una istituzione già « provvidenziale », ma che non può portare la sua azione oltre un dato limite, a partir dal quale subentra invece la Chiesa come istituto eminentemente e direttamente sovrannaturale, conducendo l'ordinamento complessivo alla sua perfezione e attuando il fine che excedit proportionem naturalis facultatis humanae. Se una tale concezione è già meno lontana dalla verità tradizionale, pure essa, nell'ordine delle idee cui appartiene, incontra una insormontabile difficoltà, per via della differenza essenziale già indicata del tipo delle relazioni col divino proprie, rispettivamente, alla regalità e alla sacerdotalità. Perché vi possa essere continuità, e non iato, fra i due gradi successivi di una unica organizzazione ravvisati dalla scolastica in Stato e Chiesa, occorrerebbe che la Chiesa nell'ordine sovrasensibile incarnasse lo stesso spirito che l'imperium in senso stretto incarna sul piano materiale, incarnasse cioè l'ideale già detto della « virilità spirituale ». Ma la concezione « religiosa » propria al cristianesimo non permise più di concepire nulla di simile; fin da Gelasio I, fu anzi affermato, che dopo la venuta del Cristo nessuno può essere simultaneamente re e sacerdote. Quale pur sia la

[7] Cfr. R. Fülöp-Miller, *Segreto della Potenza dei Gesuiti*, Milano, 1931, pp. 326-333.

sua pretesa ierocratica, la Chiesa non incarna il polo virile, ma quello feminile (lunare) dello spirito. Le può corrispondere la chiave — non lo scettro. Non la Chiesa, con la sua funzione di mediatrice di un divino teisticamente sostanzializzato e con la sua concezione della spiritualità come di una « vita contemplativa » essenzialmente distinta dalla « vita activa » (nemmeno Dante andò oltre questa contrapposizione), può valere come l'integrazione di ogni organizzazione particolare — dunque come il culmine di una grande ordinatio ad unum omogenea raccogliente il sommo e l'essenza dell'intento « provvidenziale » preannunciantesi, secondo l'anzidetta concezione, nelle singole unità politiche organiche e gerarchiche.

Se un corpo è libero solo quando esso obbedisce alla *sua* anima, non ad un'anima eterogenea — allora riceve un senso profondo di verità l'affermazione di Federico II, secondo la quale gli Stati che riconoscono l'autorità dell'Impero sono liberi, mentre schiavi sono quelli che alla Chiesa — esponente di un'*altra* spiritualità — si sottomettono [8].

[8] HUILLARD BRÉHOLLES, *Hist. Dipl. Frieder. etc.*, cit., v. V, p. 468.

13. – L'ANIMA DELLA CAVALLERIA

Si è già indicato che in origine non solo la regalità, ma anche la nobiltà tradizionale fu definita da un elemento spirituale. Come per la regalità, si può considerare il caso in cui tale elemento non sia posseduto per natura dalla nobiltà, ma venga invece acquisito. Si presenta così un divario analogo a quello esistente fra iniziazione e investitura. All'investitura corrisponde ciò che in Occidente fu l'ordinazione cavalleresca e, altrove, l'iniziazione rituale propria alla casta guerriera; all'iniziazione — realizzazione di natura più interiore, diretta e individuale — corrisponde l'azione eroica in senso tradizionale, cioè sacrale, legata a dottrine, come quella della « guerra santa » e della mors triumphalis.

Su questa seconda possibilità, si dirà separatamente. Qui, si tratterà solo dello spirito e del segreto della cavalleria medievale, come esempio della prima possibilità.

Va anzitutto notata la differenza esistita nel Medioevo europeo fra l'aristocrazia feudale e quella cavalleresca. La prima era legata ad una terra e alla fedeltà — fides — ad un dato principe. La cavalleria si presenta invece come una comunità superterritoriale e supernazionale i cui membri, consacrati al sacerdozio militare, non avevano più patria e dovevano fedeltà non a persone, ma, da un lato, ad un'etica avente per valori fondamentali l'onore, la verità, il coraggio e la lealtà [1], dall'altro ad una autorità spirituale di tipo uni-

[1] Cfr. HUE LE MAINE, « Quis plus craient mort que honte n'a droit en seignorie »; AYE D'AVIGNON, « Miex vauroie morir que à honte extre en vie » (*apud* L. GAUTIER, *La Chevalerie,* Paris, 1884, p. 29). Circa il culto della verità, il giuramento dei cavalieri era: « Per Dio, che non mente » — il che riporta direttamente al culto ario della verità, a quello, per cui, per es., Mithra era parimenti il dio del giuramento e la tradizione

versale, che era essenzialmente quella dell'Impero. La cavalleria e i grandi Ordini cavallereschi nell'ecumene cristiano rientravano, in essenza, nel quadro dell'Impero, rappresentando la controparte di quel che il clero e il monacato erano nell'ordine della Chiesa. La cavalleria non aveva carattere necessariamente ereditario: si poteva d i v e n i r e cavalieri. A ciò si chiedeva che l'aspirante compisse imprese tali da dimostrare il suo disprezzo eroico per la vita e l'anzidetta doppia fedeltà. Nelle forme più antiche della ordinazione cavalleresca il cavaliere ordinava il cavaliere, senza intervento di sacerdoti, quasi come se nel guerriero esistesse una forza — « simile ad un fluido », si è potuto dire — capace di far sorgere nuovi cavalieri per trasmissione diretta: del che si trova traccia anche nella tradizione indo-aria — « guerrieri che consacrano guerrieri »[2]. In seguito, si ebbe un rito religioso speciale per l'ordinazione cavalleresca[3].

Ma questo non è tutto. Della stessa cavalleria europea si può indicare un aspetto più profondo. Ci può introdurre ad esso già il fatto che i cavalieri votavano anche ad una d o n n a le loro imprese eroiche e che il culto della donna in genere nella cavalleria europea giunse talvolta a forme tali, da apparire assurdo e aberrante, se lo si dovesse prendere alla lettera. Il consacrare incondizionata fedeltà ad una donna fu uno dei temi più ricorrenti nelle corti cavalleresche, e secondo la teologia dei castelli non vi era dubbio che il cavaliere morto per la sua « donna » partecipasse dello stesso destino di immortalità beata assicurata al Crociato che moriva per la liberazione del Tempio. In realtà, qui spesso fedeltà a Dio e fedeltà alla donna appaiono equivalenti. Si può anche rilevare che secondo alcuni rituali la « donna » del neofita cavaliere doveva svestirlo e condurlo al bagno, a che si purificasse prima di ricever l'ordinazione[4]. D'altra parte, gli eroi di avventure talvolta scabrose in cui figura la « donna », come Tristano (sir Tristem) e Lancillotto, sono in pari tempo figure di cavalieri di Re Arthur votati alla ricerca del Graal, membri dello stesso Ordine dei « cavalieri celesti » al quale appartiene l'iperboreo « cavaliere del cigno ».

La verità è che in tutto ciò si celavano spesso significati eso-

irànica vuole che la mistica « gloria » si dipartisse dal re Yima non appena questi mentì — allo stesso modo che nel *Mânavadharmaçâstra* (IV, 237) si legge, che la potenza dell'azione sacrificale è annientata dalla menzogna.

[2] GAUTIER, *Op. cit.*, p. 257; *Çatapatha-brâhm.*, XII, VIII, 3, 19.

[3] Cfr. GAUTIER, *Op. cit.*, pp. 250-255.

[4] Cfr. MICHAUD, *Histoire des Croisades*, tr. it., Milano, 1909, p. 581.

terici, non destinati né ai giudici dell'Inquisizione, né alla gente grossa, onde essi erano dati sotto la veste di usanze strane e di racconti erotici. In una parte dei casi, per la « donna » della cavalleria si può dire ciò che vale anche per la « donna » dei cosidetti « Fedeli d'Amore » ghibellini e che riporta, del resto, ad un simbolismo tradizionale uniforme e preciso. La donna, a cui il cavaliere giura fedeltà incondizionata e a cui si vota anche il Crociato, la donna che conduce alla purificazione, che il cavaliere considera come suo premio e che lo renderà immortale quando muore per lei, è essenzialmente, come oggi già è stato documentato appunto nel caso dei « Fedeli d'Amore »[5], una figurazione per la « Sapienza Santa », una incarnazione, più o meno distintamente sentita come tale, della « donna trascendente » o « divina », del potere di una spiritualità trasfigurante e di una vita non mista a morte. Il tema, peraltro, rientra in un insieme tradizionale ben individuato, esistendo un vasto ciclo di saghe e miti nei quali la « donna » figura secondo questo stesso valore. Da Ebe, la gioventù perenne, che diviene sposa dell'eroe Eracle nella sede olimpica; da Idun (che vuol dire: rinnovamento, ringiovanimento) e da Gunnlöd, detentrice della bevanda magica Odrerir, a Freyja, dea della luce, che è la brama costante degli « esseri elementari » i quali invano cercano di ottenerla, a Sigrdrifa-Brynhilde, che Wotan destina ad esser la sposa terrestre di un eroe che varcherà una barriera di fuoco[6]; dalla donna della « Terra dei Viventi » e del « Vittorioso » (Boagad) che attrae l'eroe gaelico Condal Cain, alle donne egizie che porgono la « chiave di vita » e il loto della resurrezione e all'azteca Teoyamiqui che guida i guerrieri caduti verso la « Casa del Sole »; dalla « fanciulla forte e bella » che conduce gli spiriti sul ponte celeste Kinvad[7], alla Ardvi Sûra Anâhita, « forte e santa, procedente dal dio di luce », cui si chiede « la gloria appartenente alla razza aria e al

[5] Cfr. E. AROUX, *Les Mystères de la Chevalerie*, Paris, 1858; L. VALLI, *Dante e il linguaggio segreto dei « Fedeli d'Amore »*, Roma, 1928; A. RICOLFI, *Studî sui Fedeli d'Amore*, Milano, 1933.

[6] Cfr. nell'Edda: *Gylfaginning*, 26, 42; *Hâvamâl*, 105; *Sigrdrîfumâl*, 4-8. Gunnlöd, insieme alla bevanda divina, detiene, come le Esperidi (l'impresa presso le quali è fra quelle che avrebbero conferito ad Eracle l'immortalità olimpica), il pomo d'oro. — Sigrdrifa, di fronte a Sigurd, che la « desta », appare come colei che ha la sapienza e che trasmette all'eroe la conoscenza, fra l'altro, delle rune di vittoria. Si può infine ricordare, sempre in questa tradizione, la « donna meravigliosa » che attende sul monte « colui che splende come il sole », che vivrà eternamente con lei (*Fiölsvinsmâl*, 35-36, 42, 48-50). La barriera di fuoco intorno alla « donna » dormente richiama alla mente quella che, secondo il mito cristiano, chiude ai più l'accesso al paradiso dopo la caduta di Adamo.

[7] *Vendîdâd*, XIX, 30.

santo Zarathustra », epperò sapienza e vittoria[8]; dalla « sposa » di Guesar, l'eroe tibetano, emanazione di « Dolma la Conquistatrice », non senza relazione al significativo doppio senso del termine sanscrito çakti che vuol dire sia « sposa » che « potenza », alle fravashi, donne divine che sono simultaneamente (come le walkyrie) parti trascendentali dell'anima umana e « danno vittoria a chi le invoca, favori a chi le ama, salute agli infermi »[9] — e così via: in tutto ciò ricorre uno stesso motivo. Esso può farci penetrare la dimensione esoterica di una parte della letteratura cavalleresca circa la « donna » e il suo culto. Se nella tradizione indo-aria vien detto: « Non per l'amore della qualità di guerriero [in senso materiale] è caro lo stato di guerriero, ma per amore dell'âtmâ [del principio "tutto luce tutto immortalità" dell'Io] è caro lo stato di guerriero... chi crede che la dignità di guerriero promani da qualcosa di diverso dell'âtmâ sarà abbandonato dalla casta dei guerrieri »[10] — questa stessa idea può far da sfondo all'aspetto particolare della cavalleria qui considerato.

Bisogna però avvertire che il simbolismo della « donna » in alcuni casi può assumere un carattere negativo « ginecocratico » su cui si dirà in seguito (II, § 6), diverso da quello da riferirsi alla vena centrale della cavalleria e che riconduce all'ideale della « virilità spirituale » già accennato parlando dei rapporti fra sacerdote e re. L'insistente, ricorrente uso di figurazioni feminili proprio in cicli di tipo eroico, in realtà, altro non vuol dire se non questo: anche di fronte alla forza che può illuminarlo e condurlo a qualcosa di più che umano, come ideale dell'eroe e del cavaliere vale quell'atteggiamento attivo e affermativo, che in ogni civiltà normale definisce l'uomo vero di fronte alla donna. Questo è il « mistero » che in forma più o meno latente e nascosta ha informato una parte della letteratura cavalleresca medievale e che non è stato estraneo anche alle cosidette « Corti d'Amore », per esempio a conferire un significato profondo alla quistione, così spesso discussa, se la « donna » debba dare la preferenza ad un « chierico » o ad un cavaliere[11].

[8] *Yaçna,* X, 7 sgg, 42, 85-86.
[9] *Yasht,* XII, 23-24.
[10] *Brhadâranyaka-upanishad,* II, IV, 5-6.
[11] Cfr. RICOLFI (*Studi sui Fedeli d'Amore,* cit., p. 30), il quale rileva che « nel secolo XIII l'intelletto divino è abitualmente femminile, non maschile »: si chiama Sapienza, conoscenza o « la nostra Madonna Intelligenza »; in alcune figurazioni il simbolo di ciò che è attivo viene invece riferito all'uomo (pp. 50-51). Ciò esprime un ideale corrispondente appunto alla verità del « guerriero », non del « chierico ».

Le stesse singolari dichiarazioni di certi codici cavallereschi, che il cavaliere, concepito in una dignità quasi sacerdotale o addirittura come « chevalier céleste », ha il diritto di far sue donne di altri, comprese quelle del proprio sovrano, sempreché sappia dimostrarsi più forte, anzi che il possesso della « donna » deriva automaticamente dalla sua vittoria [12], possono avere un lato esoterico, da riportarsi ai significati già indicati, parlando della saga del Re dei Boschi di Nemi (pp. 30 sgg.).

Noi così entriamo in un ordine di esperienze vissute, per cui si deve allontanare l'idea che in tutto ciò si tratti solamente di simboli astratti inoperanti. In particolare, dobbiamo rimandare ad un'altra nostra opera, « *Metafisica del Sesso* », per quel che riguarda il caso in cui la « donna iniziatica » o la « donna segreta » poté essere anche evocata in una donna reale, e l'eros, l'amore, il sesso, furono conosciuti e usati secondo le loro possibilità reali di trascendenza indicate da molti insegnamenti tradizionali, tanto da definire una via speciale per la rimozione effettiva del limite dell'Io e per la partecipazione a forme superiori dell'essere. Esistenzialmente, la natura del guerriero era tale da presentare eventualmente una qualificazione anche per questa via. Su ciò, qui non possiamo fermarci.

Frammenti materializzati e dispersi di un antico simbolismo sono attestati anche in altri casi. Che il cavaliere conferisca uno speciale prestigio; che il cavaliere appaia talvolta unito al cavallo a tal segno, che egli divide con esso pericoli e gloria e venga ritualmente degradato quando si lasci sbalzar di sella — ciò può portar di là dall'aspetto soltanto materiale ed aver relazione con prolungamenti dell'antico simbolismo del cavallo [13]. In effetti, come natura alata che s'innalza verso i cieli, montar la quale costituisce una prova per eroi divini, il cavallo appare nei noti miti di Perseo e di Bellerofonte. Il simbolismo si fa più trasparente nel mito platonico, ove l'esito del contrasto fra cavallo bianco e cavallo nero, con l'anima quale auriga, decide del destino trascendentale di quest'ultima [14]: come anche nel mito di Fetonte, che dall'impeto del suo destriero che vuol raggiungere Helios è condotto a rovina. Nella sua connessione tradizionale con Poseidone, dio dell'elemento fluido, il cavallo valse, in realtà, come un simbolo della forza elementare della vita; ed anche nella sua relazione con Marte — altro dio equestre del-

[12] Cfr. Delécluze, *Roland ou de la chevalerie*, Paris, 1845, v. I, pp. 132-133.
[13] Cfr. V. E. Michelet, *Le sécret de la chevalerie*, Paris, 1930, pp. 8-12.
[14] Platone, *Phaidr.*, 264 b.

l'antichità classica — il cavallo fu espressione della stessa forza, qui assunto in funzione del principio guerriero. Col che si fa chiaro anche il senso di due raffigurazioni che, in questo contesto, hanno una importanza particolare. Si tratta anzitutto del fatto che in certe figurazioni classiche l'anima « eroizzata », cioè trasfigurata, fu presentata come un cavaliere o accompagnata da un cavallo [15]. In secondo luogo, si tratta del cosidetto Kalki-avatara: nella forma di un cavallo bianco s'incarnerà, secondo una tradizione indo-aria, la forza che porrà fine all'« età oscura », distruggendo i malvagi e, in particolare, i mlecchas, i quali non sono altro che guerrieri degradati e disgiunti dal sacro [16]; di contro a questi, la venuta del Kalki-avatara porta alla restaurazione della spiritualità primordiale. Si potrebbero, forse, seguire le fila di questi motivi simbolici nella romanità e poi, via via, appunto fino al Medioevo cavalleresco.

Su un piano più relativo e storico l'elemento dell'aristocrazia cavalleresca europea ebbe una statuizione formale nel rito dell'ordinazione, quale si definì verso il XII secolo. Dopo un doppio periodo settenario di servizio presso un principe, periodo che andava dai sette ai quattordici e dai quattordici ai ventun anni, nel quale si dovevano dare prove di lealtà, di fedeltà e di ardimento, aveva luogo questo rito, in una data la quale, cadendo prevalentemente nella Pasqua o alle Pentecoste [17], già con questo rimandava all'idea di una resurrezione o « discesa dello Spirito ». Anzitutto vi era un periodo di digiuno e di penitenza, poi una purificazione simbolica con un bagno, a che — dice il Redi — « questi cotali cavalieri... menino nuova vita e nuovi costumi ». Seguiva — o talvolta precedeva — la « veglia delle armi »: l'iniziando passava la notte nel tempio, in piedi o in ginocchio, con divieto di sedersi un solo istante, in orazione a che la divinità propiziasse il conseguimento di quanto mancava alla sua qualificazione. In ogni caso, dopo il bagno il cavaliere assumeva una veste bianca all'esempio degli antichi

[15] Così nel bassorilievo di Tanagra e di Tirea (cfr. FURTWAENGLER, *Sammlung Sabouroff*, tav. XXXIV, n. 1; I, p. 28; SAGLIO, *Dict.*, etc., v. V, pp. 153-154). Nel secondo l'anima — nuda con la clamide — tiene il cavallo per le redini; vicino si trova, fra l'altro, il simbolo estremamente significativo dell'albero con la serpe.

[16] *Vishnu-purâna*, IV, 24; cfr. IV, 3.

[17] Cfr. GAUTIER, *Op. cit.*, p. 251. Nella data di Pasqua, non certo arbitraria, già molto prima del cristianesimo presso molti popoli si celebrava il rito dell'« accensione del fuoco »: elemento, di cui si è già vista la relazione con molte tradizioni di tipo « solare ». A proposito dei due periodi settenari del noviziato cavalleresco, è da ricordarsi che uno stesso ritmo seguiva l'educazione in Grecia (cfr. PLATONE, *Alcib.*, I, 121 e; *Axiochos*, 366 d), non senza ragioni profonde: giacché secondo un insegnamento tradizionale il numero sette presiede ai ritmi di sviluppo delle forze agenti nell'uomo e nella natura.

neofiti dei Misteri, simbolo della sua natura rinnovata e purificata[18], talvolta anche un corsetto nero, a rammentare la dissoluzione della natura mortale, e un'altra veste rossa, con allusione a còmpiti pei quali, se necessario, egli doveva esser pronto a versare il suo sangue[19]. Infine si aveva la consacrazione sacerdotale delle armi deposte sull'altare, con la quale il rito si concludeva, nel senso di indurre una determinata influenza spirituale a sorreggere la « vita nova » del guerriero innalzato alla dignità cavalleresca e fatto membro dell'Ordine universale che la stessa cavalleria rappresentava[20]. Peraltro, nel Medioevo fiorì tutta una trattatistica nella quale ogni arma ed ogni oggetto del cavaliere erano dati come simboli di qualità spirituali o etiche; simboli, quasi destinati a ricordargli sensibilmente dette virtù epperò quasi a connettere ad ogni azione cavalleresca un'azione anche interiore.

Sarebbe facile indicare una controparte di ciò nella mistica delle armi di altre civiltà tradizionali. Ci limiteremo a ricordare l'esempio della nobiltà guerriera giapponese, che considerò la sciabola da guerra come cosa sacra; la fabbricazione di essa seguiva regole inviolabili: dedicandovisi, gli armaioli rivestivano abiti rituali e dovevano purificare le fucine. La tecnica della tempra delle armi era assolutamente segreta, trasmessa solo da maestro a discepolo. La lama della sciabola valeva come simbolo dell'anima del samurai[21] e l'uso dell'arma era soggetto a regole precise, così come l'addestramento a questa e ad altre armi (per es. l'arco) poteva avere una dimensione perfino iniziatica, per esempio nelle sue relazioni con lo Zen.

Nell'elenco delle virtù cavalleresche dato dal Redi, come prima si incontra la s a p i e n z a, solo dopo si hanno la « fedeltate, libe-

[18] Circa il simbolismo del bagno, si è già detto che, secondo alcuni rituali, è dalla « donna » che il cavaliere veniva « svestito » e condotto al bagno. Una tradizione estremo-orientale, per un bagno regale riferisce l'iscrizione: « Rinnòvati completamente ogni giorno: fallo di nuovo e poi ancora di nuovo, sempre » (*Ta-hio*, II, 1).

[19] Questi tre colori, talvolta proprio nel simbolismo di tre vesti (per es. in BERNARDO TREVISANO) appaiono al centro dell'Ars Regia ermetica, nel significato preciso di tre momenti della palingenesi iniziatica: e al « rosso » corrispondono « Oro » e « Sole ».

[20] Cfr. L. GAUTIER, *La Chevalerie*, cit., pp. 288-299; G. DE CASTRO, *Fratellanze segrete*, cit., pp. 127-129; C. MENUSTRIER, *De la Chevalerie ancienne et moderne*, Paris, 1683, c. I, pp. 21 sgg. Furono anche d'uso la « gotata » e la « collata », e se il termine adoubler per l'ordinazione cavalleresca viene dall'anglosassone dubban, colpire, in relazione appunto al colpo violento che riceveva il cavaliere dal consacratore, v'è da pensare in ciò ad una rituale « mortificazione » — del resto spesso ricordata in termini morali cristiani (cfr. DELÉCLUZE, *Op. cit.*, v. I, pp. 77-78) — che la natura umana del cavaliere doveva subire prima di poter partecipare a quella superiore. Nel linguaggio segreto di « Fedeli d'Amore » si parlerà, corrispondentemente, dell'esser « feriti » o « percossi come da morte » dall'« Amore » o dalla visione della « Donna ».

[21] Cfr. P. PASCAL, *In morte di un Samurai*, Roma, 1950, p. 151.

ralitate, fortezza, ecc. »[22]. Del pari, secondo la leggenda, Rolando appare altresì come un campione di scienza teologale e su questa scienza egli intrattiene prima del combattimento il suo avversario Ferragus. Goffredo di Buglione fu chiamato da alcuni suoi contemporanei lux monachorum e Ugo di Tabaria, nel suo *Ordène de Chevalerie,* fa del cavaliere un « sacerdote armato » che per questa sua doppia qualità ha diritto di entrare in chiesa e di mantenervi l'ordine con la sua spada santa[23]. E appunto in sapienza si vedono d'altronde — nella tradizione indo-aria — tipi dell'aristocrazia guerriera gareggiare vittoriosamente con brâhma*n*a, cioè con rappresentanti dalla casta sacerdotale (per es.: Ajâtaçatru con Gârgya Bâlâki, Pravâha*n*a Jaivali con Aru*n*i, Sanatkumâna con Nârada, ecc.), divenire brâhma*n*a o essere già come tali brâhma*n*a, « coloro che custodiscono la fiamma sacra »[24]. Ciò conferma l'aspetto interno della cavalleria e, più in genere, della casta guerriera nel mondo della Tradizione.

Tramontata la cavalleria, anche la nobiltà in Europa finì col perdere l'elemento spirituale come punto di riferimento per la sua più alta « fedeltà » divenendo parte di semplici organismi politici — come è appunto il caso delle aristocrazie degli Stati nazionali succeduti alla civiltà del Medioevo. I principî dell'onore e della fedeltà sussistono anche quando il nobile non è più che un « ufficiale del re »: ma priva di luce è la fedeltà, quando non si riferisce più, sia pure mediatamente, a qualcosa di là dall'umano. Onde le qualità conservatesi per via dell'eredità nella nobiltà europea, da nulla più rinnovate nel loro spirito originario, dovevano subìre una fatale degenerescenza: al tramonto della spiritualità regale non poté non seguire quello della stessa nobiltà, e l'avvento di forze proprie ad un livello più basso.

Si è accennato che la cavalleria, sia pel suo spirito che pel suo ethos, rientra organicamente nel quadro dell'Impero, più che non in quello della Chiesa. E' vero che il cavaliere nei suoi voti includeva quasi sempre la difesa della fede. Tuttavia in ciò si deve

[22] Cfr. DE CASTRO, *Fr. segr.*, cit., p. 128.
[23] Cfr. DELÉCLUZE, *Op. cit.*, v. I, pp. 17, 28, 84-85. Fra i dodici palatini figura d'altronde un tipo sacerdotale armato, il vescovo Turpino, ed è di lui il grido: « Gloria alla nostra nobiltà, Montjoie! ». Si parlò di un leggendario passaggio del re Arthur per il Montjoie prima di venire coronato solennemente a Roma (cfr. DELÉCLUZE, *Op. cit.*, I, p. 47) e non ha bisogno di esser sottolineata l'importanza del fatto, che l'etimologia reale della parola Montjoie sia Mons Jovis, il monte olimpico (etimologia segnalataci da R. Guénon).
[24] *Vishnu-purâna,* IV, 2; IV, 19.

intendere più la facoltà generica della dedizione militante a qualcosa di sovraindividuale che non una confessione cosciente di fede in senso specifico e teologale: e per poco che si vada oltre la superficie appare che i tronchi più rigogliosi della fioritura cavalleresca attinsero le loro linfe da Ordini e movimenti sospettati di « eresia » dalla Chiesa, tanto da esser da essa perseguitati. Le dottrine degli Albigesi non potrebbero esser considerate del tutto in ordine dal punto di vista tradizionale; tuttavia non si può contestare, specialmente con riferimento a Federico II e agli Aragonesi, una connessione degli Albigesi con una corrente della cavalleria che difese l'idea imperiale contro le pretese della curia di Roma, spingendosi, con le Crociate, non senza intenzione verso Gerusalemme, quasi come verso il centro di una spiritualità più alta che non quella che s'incarnava nella Roma papale [25]. Il caso più inconfondibile è però costituito dai Templari, da questi asceti guerrieri, rinuncianti ai piaceri del mondo per una disciplina che non si esercitava nei monasteri ma sui campi di battaglia, con una fede che si consacrava più col sangue e con la vittoria che non con le preghiere. I Templari possedevano una loro iniziazione segreta i cui particolari, colorati ad arte dagli accusatori con una tinta blasfema, sono assai significativi. Fra l'altro, i candidati alla più alta iniziazione templare dovevano, in un grado preliminare del rito, respingere il simbolo della croce e riconoscere che la dottrina di Cristo non conduce a salvazione. Inoltre si accusavano i Templari di intese segrete con gli « infedeli », di celebrare riti nefandi. Come nel processo dei Templari fu ripetutamente ma inutilmente dichiarato, non si trattava che di simboli. Con tutta probabilità si trattava non di empietà sacrilega ma del riconoscimento del carattere inferiore della tradizione exoterica del cristianesimo devozionale, riconoscimento necessario per potersi elevare poi ad una forma più alta di spiritualità. In genere, come da taluno è stato giustamente rilevato, già il nome di « Templari » fa pensare a un trascendimento. « Il Tempio è denominazione più augusta, più vasta, più comprensiva di quella di Chiesa. Il Tempio signoreggia la Chiesa... Le Chiese rovinano, il Tempio resta, come un simbolo della parentela delle religioni e della perpetuità del loro spirito » [26].

[25] Cfr. E. Aroux, *Les Mystères de la Chevalerie*, cit., p. 93.

[26] Cfr. De Castro, *Op. cit.*, pp. 237-245; L. Cibrario, *Descrizione storica degli Ordini cavallereschi*, Torino, 1850, v. II, pp. 236 sgg. Per l'ethos dei Templari, si può riandare al c. IV del *De Laude nov. Militiae* di San Bernardo, che allude visibilmente

Un altro punto caratteristico di riferimento della cavalleria fu il Graal[27]. La saga del Graal è una di quelle che riflettono da presso l'aspirazione segreta della cavalleria ghibellina. Ma anche questa saga rimanda a vene nascoste, non riconducibili né alla Chiesa né, in genere, al cristianesimo. Non solo la tradizione cattolica come tale non conosce il Graal, ma gli elementi essenziali della saga si legano a tradizioni pre-cristiane e perfino nordico-iperboree. Che lo stesso Graal, nelle forme più significative della leggenda, appaia, invece che come mistico calice, come p i e t r a, pietra della luce e pietra l u c i f e r i c a; che le avventure ad esso riferentisi abbiano, quasi senza eccezione, un carattere assai più spesso eroico ed iniziatico che non cristiano ed eucaristico; che Wolfram von Eschenbach pei cavalieri del Graal usi il termine Templeise, così come l'insegna templare — croce rossa su campo bianco — ricorre nella veste di alcuni cavalieri del Graal e nella vela della nave con la quale Perlesvaux (Parsifal) parte per non più tornare, e così via — tutti questi punti siano qui solo accennati. Degno di rilievo è che perfino nelle forme più cristianizzate della saga sussistano riferimenti estraclericali. Si vuole che il Graal, come calice luminoso la cui presenza suscita una magica animazione, presentimento ed anticipo di vita non umana, dopo l'ultima Cena e la morte di Gesù sia stato trasportato dagli angeli in cielo, da dove non sarebbe ridisceso che quando apparve sulla terra una schiatta di eroi capaci di fargli guardia. Il capo di questa schiatta costituì a tal uopo un Ordine, concepito come di « cavalieri perfetti » o « celesti ». Raggiungere il Graal nella nuova sede terrestre e far parte di tale Ordine — che spesso si confonde con la cavalleria di Re Arthur — fu il « mito » e il più alto ideale della cavalleria medievale. Ora, la Chiesa cattolica essendo discesa direttamente e senza interruzione dal cristianesimo delle origini, il fatto che il Graal cristianizzato fosse scomparso fino al costituirsi di un Ordine non sacerdotale ma appunto cavalleresco, dice evidentemente dell'organizzarsi di una

ad essi: « Vivono in una gradevole società frugalmente, senza donne, senza figli, senza possedere nulla in proprio, nemmeno la volontà... Usualmente, essi sono negletti nell'abito, coperti di polvere, col viso arso dagli ardori del sole, con lo sguardo fiero e severo. All'approssimarsi della battaglia, si armano di fede di dentro, di ferro di fuori, senza ornamenti negli abiti né gualdrappe sui cavalli. Le armi ne sono l'unico fregio, e d'esse valgonsi con gran cuore nei maggiori pericoli, senza temere né il numero, né la forza dei barbari. È solo nel Dio degli eserciti che essi confidano, e per Lui combattendo essi cercano una vittoria certa o una morte santa e onorata ».

[27] In quel che segue circa il Graal (come anche in quel che si è riferito sui Templari), qui si accenna soltanto a quanto è stato esposto più in esteso nella nostra opera già citata: *Il mistero del Graal e l'idea imperiale ghibellina.*

tradizione diversa da quella cattolica e apostolica. Vi è di più: quasi in tutti i testi del Graal si va oltre il simbolo, in fondo ancora sacerdotale, del « Tempio »: al Tempio si sostituisce il simbolo più inequivocabile di una Corte o di un castello regale per il luogo misterioso, difficilmente raggiungibile e difeso, ove il Graal è custodito. E nel « mistero » del Graal, oltre la prova di risaldare una spada spezzata, il motivo centrale è una restaurazione regale: si attende un cavaliere che farà rifiorire un regno decaduto, che vendicherà o guarirà un re ferito, o paralizzato, o vivo solo in apparenza. Connessioni trasversali allacciano poi tali motivi sia al mito imperiale in genere, sia alla stessa idea del centro supremo, invisibile e « polare » del mondo. E' chiaro che in tutto ciò, in questo ciclo che fu quanto mai sentito dal mondo cavalleresco medievale, agì una tradizione avente poco a che fare con quella della religione dominante, anche se per esprimersi — e fors'anche per nascondersi — essa adottò qua e là elementi del cristianesimo. Il Graal, in realtà, è un mito della « religione regale », confermante quanto si è detto circa l'anima segreta della cavalleria.

Se si vuol dare uno sguardo anche al dominio più esterno, cioè a quello della visione generale della vita e dell'etica, devesi riconoscere tutta la portata dell'azione formatrice e rettificatrice che il cristianesimo subì ad opera del mondo cavalleresco. Il cristianesimo non poté conciliarsi con l'ethos cavalleresco e formulare la stessa idea di « guerra santa » che venendo meno ai principî dettati da quella concezione dualistica ed evasionistica della spiritualità, che lo caratterizzò di fronte al mondo tradizionale classico. Esso dovette dimenticare le parole agostiniane: « Chi può pensare alla guerra e sopportarla senza un grave dolore — costui ha veramente perduto il senso umano » [28]; le espressioni ancor più drastiche di Tertulliano [29], il suo monito: « Il Signore, ordinando a Pietro di rimetter la spada nel fodero, ha disarmato i soldati »; il martirio di un S. Massimiliano e di un S. Teogono, che preferirono la morte alla milizia, allo stesso modo che S. Martino alla vigilia di una battaglia disse: « Sono soldato di Cristo: non mi è permesso sfoderare la spada »; — dovette dare al principio cavalleresco dell'onore un riconoscimento ben diverso di quello possibile in base al principio cristiano dell'amore e, malgrado tutto, conformarsi al tipo di una morale eroico-pagana più che non evangelica, capace di non sentir

[28] AGOSTINO, *De Civ. Dei*, XIX, 7.
[29] TERTULLIANO, *De Corona*, XI.

nulla di eretico in espressioni, come quella di un Giovanni di Salisbury: « La professione delle armi, tanto approvabile quanto necessaria, è stata istituita da Dio stesso », fino a veder nella guerra una vita possibile di ascesi e di immortalamento.

Peraltro, proprio per questa deviazione della Chiesa dai motivi predominanti del cristianesimo delle origini, l'Europa conobbe, sotto più di un riguardo, nel Medioevo l'ultima imagine di un mondo di tipo tradizionale.

14. – LA DOTTRINA DELLE CASTE

L'ordinamento tradizionale, come « forma » vittoriosa sul caos e incarnazione dell'idea metafisica della stabilità e della giustizia, ha avuto una delle sue principali espressioni nel sistema delle caste. La ripartizione degli individui in caste, o gruppi equivalenti, secondo la loro natura e il diverso rango delle attività rispetto alla spiritualità pura, si ritrova con tratti costanti in ogni più alta forma di civiltà tradizionale e costituisce l'essenza della legislazione primordiale e dell'ordine secondo giustizia. La conformità alla casta apparì come il dovere primo all'umanità tradizionale.

Nel suo tipo più completo — per il quale ci si può riferire all'antico sistema indo-ario — la gerarchia delle caste si rifà visibilmente a quella stessa delle varie funzioni comprese in ogni organismo retto dallo spirito. In tale organismo si hanno, al limite inferiore, le energie ancora indifferenziate e impersonali della materia e della mera vitalità: però su di esse già si esercita l'azione regolatrice delle funzioni del metabolismo e dell'economia organica in genere, le quali a loro volta trovano nella volontà ciò che muove e dirige il corpo come un tutto nello spazio e nel tempo. Infine, l'anima, come centro, potere sovrano e luce dell'organismo intero. Così pure per le caste: le attività dei servi o lavoratori — çûdra — poi quelle della borghesia — vaiçya — più in alto, la nobiltà guerriera — kshatriya — e, infine, gli esponenti dell'autorità e del potere spirituale (i brâhma*n*a, nel senso originario, e i capi quali pontifices) — costituivano una gerarchia corrispondente appunto a quella ora detta, propria ad ogni organismo di tipo superiore.

Questo era l'ordinamento indo-ario, cui è strettamente affine

quello iranico, articolantesi nei quattro pishtra dei Signori del fuoco — athreva —, dei guerrieri — rathaestha —, dei capi di famiglia — vâstriya-fshuyant —, dei servi adibiti al lavoro manuale — hûti. S'incontra uno schema analogo in altre civiltà, fino al Medioevo europeo, che conobbe la ripartizione in servi, borghesia, nobiltà e clero. Nella concezione platonica le caste corrispondono a poteri dell'anima e a determinate virtù: ai dominatori, ἄρχοντες, ai guerrieri, φύλακες o ἐπικουροί, e agli operai, δημιουργοί, corrispondono così lo spirito, νοῦς, e la testa, l'animus, θυμοειδές, e il petto, la facoltà di desiderio, ἐπιθυμητικόν e la parte inferiore del corpo: sesso e nutrimento. Così l'ordine e la gerarchia esterna corrispondono ad un ordine e ad una gerarchia interna, secondo giustizia [1]. L'idea della corrispondenza organica si trova altresì nella nota imagine vèdica del procedere delle varie caste da parti distinte del corpo dell'« uomo primordiale » [2].

Le caste, prima di definire dei gruppi sociali, definivano delle funzioni, e dei modi tipici d'essere e d'agire. La corrispondenza delle possibilità naturali fondamentali del singolo all'una o all'altra di tali funzioni determinava la sua appartenenza alla casta corrispondente: sì che nei doveri proprî alla sua casta, in ciò a cui questa era tradizionalmente chiamata, egli poteva riconoscere l'esplicazione normale della sua stessa natura propria [3] — oltre che lo sviluppo, il crisma di essa nell'ordine complessivo « dall'alto ». E' per questo che nel mondo tradizionale il regime delle caste apparve e regnò al titolo di una calma istituzione naturale, fondata su qualcosa di evidente agli occhi di tutti, non su sopraffazione, violenza o, per usare il gergo dei tempi moderni, su una « ingiustizia sociale ». Riconoscendo la propria natura, l'uomo tradizionale riconosceva anche il proprio « luogo », la propria funzione e i giusti rapporti di superiorità o di inferiorità: onde che il vaiçya non riconoscesse l'autorità di un kshatriya o che questi non tenesse ferma la sua superiorità rispetto al vaiçya o al çûdra — ciò non poteva esser considerato tanto come colpa, quanto come ignoranza. Nella gerarchia

[1] Cfr. anche *Rep.*, 580-581, 444 a, b.

[2] Rg-*Veda,* X, 90, 11-12. La quadripartizione dà luogo alla tripartizione nel caso che la nobiltà sia concepita in modo da riunire in sé sia l'elemento guerriero che quello spirituale, e dove sussistettero resti materializzati di questa situazione originaria. A ciò si rifà verosimilmente la tripartizione nordica in jarls, karls e traells e quella ellenica in eupatridi, geomori e demiurghi, ove la prima casta può corrispondere ai geleonti secondo il significato antico di « splendenti », che ebbe tale termine.

[3] Cfr. *Bhagavad-gîtâ,* XVIII, 41: « I doveri dei brâhmana, dei guerrieri, dei borghesi e dei servi sono distribuiti secondo gli attributi derivanti dalla natura [loro] ».

non era quistione di volontà umana, ma di una legge di natura: così impersonale, come quella che vuole che il luogo di un liquido più leggero non possa non essere al disopra di quello di un liquido più denso, a meno che non intervengano cause perturbatrici. Fermo restava il principio, che « se gli uomini si fanno una regola di azione non conforme alla loro natura, essa non deve essere considerata come regola d'azione »[4].

Ciò che nel regime delle caste urta maggiormente la mentalità dei moderni è la legge della ereditarietà e della chiusura. Sembra cosa « ingiusta » che la nascita vada a determinare come una fatalità la posizione sociale e il tipo dell'attività a cui l'uomo dovrà consacrarsi e che egli non ha da abbandonare non pure per una forma inferiore, ma anche per una forma superiore, senza divenire un « fuori casta », un paria che tutti sfuggiranno. Ma se ci si riporta alla visione tradizionale generale della vita, queste difficoltà vengono meno. La chiusura delle caste si basava su due principî fondamentali.

Il primo deriva dal fatto che — come si è detto — l'uomo tradizionale considerava tutto ciò che è visibile e terrestre solo come effetto di cause di un ordine superiore. Perciò, in via particolare, il nascere secondo questa o quella nascita, uomo o donna, di una casta o di un'altra, di una razza o di un'altra, forniti di certe determinate doti e disposizioni e via dicendo, per lui non era un « caso », qualcosa in cui non si entra per nulla e che quindi nulla deve pregiudicare. Tutto questo per l'uomo tradizionale si spiegava invece come una corrispondenza alla natura di ciò che il principio divenuto « Io » umano volle o fu trascendentalmente, all'atto di procedere verso una nascita terrestre. Tale è uno degli aspetti della dottrina indù del karma; la quale, se non corrisponde a quel che volgarmente s'intende per reincarnazione[5], pure implica l'idea generica di una preesistenza di cause, e il principio: « Eredi delle azioni sono gli esseri. Dall'essere nasce il riessere e quale fu l'azione, tale è il nuovo essere ». Dottrine del genere non furono,

[4] *Tshung-yung*, XIII, 1. In questi stessi termini PLATONE (*Rep.*, 433 d, 434 c) definisce il concetto di « giustizia ».

[5] L'idea, che uno stesso principio personale abbia vissuto altre esistenze umane ed altre vada a viverne, è quanto mai soggetta a cauzione. Su ciò, cfr. R. GUÉNON, *L'Erreur Spirite*, Paris, 1923, passim e EVOLA, *La dottrina del risveglio*, Milano,[2] 1966. Storicamente l'idea della reincarnazione non appare che in relazione alla visione della vita propria al substrato di razze prearie e all'influenza da esse esercitata; dottrinalmente, è un semplice mito ad uso delle masse, non un sapere « esoterico », ma proprio il contrario. Cfr. più sotto, II, §§ 8 *b*, 9 *a*. Ai Veda, per es., l'idea della reincarnazione fu affatto estranea.

d'altronde, proprie al solo Oriente. Era insegnamento ellenistico non pure che « l'anima ha dapprima scelto il proprio dèmone e la propria vita », ma anche che « il corpo è stato formato ad imagine dell'anima che esso racchiude »[6]. Secondo alcune vedute ario-irràniche, passate in Grecia e poi a Roma, la dottrina della regalità sacra si legava appunto alla concezione, che le anime si orientano secondo affinità verso un determinato pianeta, al quale corrisponderanno le qualità predominanti e il rango della nascita umana — e il re era considerato domus natus appunto in relazione all'aver percorso la linea delle influenze solari[7]. E a chi ama le giustificazioni « filosofiche », si può ricordare che la teoria di Kant e di Schopenhauer circa il cosidetto « carattere intelligibile » — carattere « noumenico », anteriore al mondo fenomenico — riporta a un non diverso ordine di idee.

Ora, date queste premesse, esclusa dunque l'idea della nascita come caso, la dottrina delle caste si presenta sotto una luce assai diversa. Plotino insegnava: « Il piano generale è uno: ma esso si suddivide in parti diseguali, di modo che nell'intero vi sono differenti sedi, le une migliori, le altre meno gradevoli — e le anime, diseguali anch'esse, prendono residenza nei luoghi differenti che convengono alle differenze loro proprie. In tal modo tutto si accorda — e la differenza delle situazioni corrisponde alla diseguaglianza delle anime »[8]. Si può dunque dire che non la nascita determina la natura, ma che la natura determina la nascita; più in particolare, che si ha un determinato spirito perché si è nati in una determinata casta, ma in pari tempo si è nati in una determinata casta perché — trascendentalmente — si ha già un determinato spirito. Onde la diseguaglianza delle caste, lungi dall'esser artificiale, ingiusta ed arbitraria, non era che il riflesso e la statuizione di una diseguaglianza più profonda ed intima preesistente. Era una applicazione superiore del principio: suum cuique.

[6] PLOTINO, *Enn.*, III, iv, 5; I, i, 11. Cfr. PLATONE, *Rep.*, X, 617 e: « Non già un dèmone vi sceglierà, ma voi stessi vi sceglierete il dèmone vostro. Voi stessi sceglierete la sorte di quella vita, in cui poi vi troverete, stretti da necessità ».

[7] Cfr. F. CUMONT, *Myst. de Mithra*, cit., pp. 102-103; PLATONE, *Fedro*, X, 15-16; 146-148 b; GIULIANO IMP., *Helios*, 131 b. A questa indicazione generale va però aggiunto, che la natura degli elementi determinanti una data nascita è complessa, come complessa è quella degli elementi di cui si compone l'essere umano, somma di varie eredità, se considerato integralmente. Su ciò, cfr. EVOLA, *La dottrina del risveglio*, cit.

[8] PLOTINO, *Enn.*, III, iii, 17. Non potendo soffermarci qui su tali insegnamenti, si rileverà solo che Plotino dice che le anime « prendono residenza » nei luoghi che ad esse corrispondono e non che esse li scelgano a loro arbitrio e piacimento: nel più dei casi la forza delle « corrispondenze » agisce negli stati incorporei in modo così impersonale, quanto in quelli corporei la legge propria alle valenze chimiche.

Le caste, nell'ordine di una tradizione viva, rappresentavano, per così dire, il « luogo » naturale dell'unità quaggiù di volontà o vocazioni affini; e la regolare, chiusa trasmissione ereditaria preparava un gruppo omogeneo d'inclinazioni propizie — organico-vitali ed anche psichiche — in vista dello sviluppo regolare, da parte dei singoli, di dette determinazioni o disposizioni prenatali sul piano dell'esistenza umana. Dalla casta il singolo non « riceveva » la propria natura — la casta gli dava piuttosto il modo di r i c o n o s c e r e o « ricordare » la propria natura e la propria volontà, offrendogli in pari tempo una specie di occulto patrimonio legato al sangue per poter realizzare armonicamente quest'ultima. Quanto alle attribuzioni, alle funzioni e ai doveri della casta, essi andavano a far da tracce per lo sviluppo regolare delle proprie possibilità nel tutto sociale. Nelle caste superiori l'iniziazione completava questo processo, destando e inducendo nel singolo influenze già orientate in un senso sovrannaturale [9]. Lo jus singulare, cioè prerogative e diritti distinti per ogni casta, persino culti, morali e leggi distinte per ciascuna di tali articolazioni tradizionali, facevano sì non solo che la volontà trascendentale si trovasse in armonia con una congeniale eredità umana, ma anche che ognuno potesse trovare nel tutto sociale un posto realmente corrispondente alla sua natura e alle sue attitudini più profonde: un posto difeso contro ogni confusione e prevaricazione.

Quando il senso della personalità non sia focalizzato nel principio effimero della individualità umana, destinata a non lasciar di sé che un'« ombra » alla morte, tutto ciò si presenta come naturale e chiaro. Certo, molto può essere « costruito », ma la « costruzione » a nulla vale da un punto di vista superiore — da un punto di vista che conosce ciò che il crollar dell'organismo spinge nel nulla — quando essa non continui la volontà profonda che è la ragione di una determinata nascita e che non può esser così facilmente soppiantata con una decisione momentanea ed arbitraria presa ad un dato momento dell'esistenza terrena. E, una volta compreso ciò, si comprende anche perché oggi debba sfuggir del tutto il senso e la necessità delle caste. Come « Io », l'uomo moderno infatti conosce solamente quello, che con la nascita comincia e con la morte più o meno si estingue. Tutto si riduce al mero individuo umano

[9] A tale speciale riguardo, cfr. *Mânavadharmaçâstra*, X, 69; X, 71: « Come un buon seme che germoglia in buon terreno si sviluppa perfettamente, così colui che è nato da un buon padre e una buona madre è degno di ricevere l'iniziazione... Il seme, sparso in suolo ingrato, si distrugge senza produrre nulla; un buon terreno sul quale non si è gettato alcun seme non è che sterile e nuda zolla ».

ed ogni ricordo del « prima » è scomparso. Così scompare anche la possibilità di prender contatto con le forze, di cui una determinata nascita è l'effetto, di ricongiungersi a quell'elemento non-umano dell'uomo che, essendo di qua dalla nascita, è altresì di là dalla morte e costituisce il « luogo » per tutto ciò che può eventualmente esser realizzato di là dalla morte stessa ed è principio di una incomparabile sicurezza. Spezzato così il ritmo, chiusi i contatti, distrutte all'occhio le grandi distanze, tutte le vie sembrano aperte e ogni campo si satura di azioni disordinate, inorganiche, prive di base e di significato profondo, dominate da moventi affatto temporali e individuali, da passioni, da basso interesse, da vanità. « Cultura », qui, non significa più attuare il proprio essere in seria aderenza e fedeltà — significa invece « costruirsi ». E siccome la mobile sabbia di quel nulla, che è l'Io empirico umano senza nome e senza tradizione, è la base di tale costruzione, così si avanza la pretesa all'eguaglianza, il diritto di poter essere, in linea di principio, tutto ciò che un qualsiasi altro può anche essere e non si riconosce nessuna differenza più vera e giusta di quella « conquistata » col proprio sforzo e col proprio « merito » nei termini dell'una o dell'altra delle vanissime costruzioni intellettuali, morali o sociali dei tempi ultimi. A tale stregua, è naturale che restino solo i limiti della più bruta eredità fisica diventati segni di impenetrabili significati, sopportati quindi, o goduti, come un capriccio del destino; che, d'altra parte, personalità e eredità di sangue, vocazione e funzione sociale siano elementi divenuti sempre più discordanti sino a stati di vera, tragica dilacerazione interna ed esterna e, in sede di diritto e di etica, fino alla distruzione qualitativa, al livellamento relativo ad eguali diritti e doveri, ad una eguale morale sociale, che intende imporsi a tutti nella stessa misura e valere per tutti, con piena indifferenza per le singole nature e per le differenti intime dignità. Non altro ha significato il « superamento » delle caste e degli ordini tradizionali. L'individuo ha conquistato tutta la sua « libertà »; né la catena gli è misurata, a che la sua ebbrezza e la sua illusione di marionetta in agitazione non conoscano limiti.

Ben altra era la libertà che l'uomo della Tradizione conosceva. Essa consisteva non nello scartare, ma nel potersi ricongiungere al tronco più profondo della propria volontà, avente relazione col mistero della propria « forma » esistenziale. In realtà, quel che corrisponde alla nascita e all'elemento fisico di un essere, riflette ciò che può dirsi, in senso geometrico, la risultante delle varie forze o

tendenze in giuoco nella sua nascita: riflette cioè la direzione della forza più forte. In questa forza possono essere state peraltro travolte delle tendenze di minor intensità, quasi delle velleità di forze, alle quali corrispondono quelle doti e quelle tendenze, che sul piano della coscienza individuale più esteriore possono essere in contrasto sia con la propria preformazione organica, sia con i doveri della casta e con l'ambiente cui si appartiene. Questi casi di interna contradizione in un ordinamento tradizionale costituito secondo la legge delle caste debbonsi considerare eccezionali. Essi divengono invece preponderanti in una società che più non conosce caste e, in genere, corpi sociali distinti, ove nessuna legge raccoglie, conserva e affina dunque doti e qualificazioni per determinate funzioni. Qui si ha il caos delle possibilità esistenziali e psichiche, che condanna i più ad uno stato di disarmonia e di dilacerazione: come oggi si vede accadere. Indubbiamente, un margine di indeterminazione poté esistere anche nell'uomo tradizionale, ma esso in lui valeva solo a dare risalto al lato attivo delle due massime: « Conosci te stesso » (col suo complemento: « Nulla di superfluo ») e « Sii te stesso », le quali comportavano un'azione formatrice e di organizzazione interna, fino alla eliminazione dell'anzidetto margine e all'attuazione della completa unità di sé con sé. Scoprire appunto la « dominante » in sé sulla traccia della propria forma e della propria casta, e v o l e r l a, trasformarla cioè in un imperativo etico [10] e, più oltre, attuarla « ritualmente » in fedeltà onde distruggere tutto quel che vincola alla terra come istinto, motivi edonistici, valutazioni materiali — tale è il complemento dell'anzidetta concezione e quel che conduce al secondo fondamento del regime delle caste nella sua chiusura e stabilità.

D'altra parte si deve tener presente anche quell'aspetto dello spirito tradizionale secondo il quale non vi era oggetto o funzione che in sé potesse venir considerato superiore o inferiore ad un altro. La vera differenza era invece data dal m o d o secondo cui l'oggetto o la funzione veniva vissuto. Al modo terrestre, secondo utilità o cupidità — sâkâma-karma — si opponeva, nell'esempio caratteristico offerto dall'India aria, il modo di colui che agisce staccato dai frutti, per l'azione stessa — nishkâma-karma —, di ogni atto facendo un rito e una « offerta ». Tale era la via della bhakti — termine

[10] L'unico pensatore moderno che, senza peraltro averne una coscienza precisa, si è avvicinato a tale veduta, è forse Federico Nietzsche con la sua morale assoluta su base « naturale » (cfr. R. REININGER, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*, Wien,[2] 1925).

che qui corrisponde più al senso virile della fides medievale che non a quello pietistico prevalso nell'idea cristiana della « devozione ». L'azione compiuta secondo questo significato di bhakti veniva paragonata ad un fuoco generatore di luce, nel quale si consuma e purifica tutta la materia dell'atto stesso. E la misura secondo cui l'atto era appunto libero da materia, distaccato dalla cupidità e dalla passione e sufficiente a sé medesimo, dunque — per usare analogicamente l'espressione aristotelica — atto puro — una tale misura definiva appunto la gerarchia delle attività, quindi delle caste o degli altri corpi ad esse corrispondenti quali « classi funzionali ».

Date queste premesse, le quali non erano teoriche, ma vissute, quindi spesso nemmeno espresse, l'aspirazione a passare da una certa forma di attività ad un'altra, che, dal punto di vista esterioristico o utilitario, potrebbe presentarsi a taluno come più degna e vantaggiosa — quindi da una casta ad un'altra — non poteva avere, nel mondo della Tradizione, che scarsa forza, tanto che l'ereditarietà delle funzioni si stabiliva spontaneamente anche là dove non vi erano vere caste, ma solo gruppi sociali. Ogni specie di funzione e di attività appariva in egual modo — e soltanto — come punto di partenza per una elevazione in senso diverso, verticale, non nell'ordine temporale ma in quello spirituale. Ognuno nella propria casta, nella fedeltà alla propria casta, nella fedeltà alla propria natura, nell'obbedienza non ad una morale generale, ma alla *propria* morale, alla morale della propria casta, sotto tale riguardo aveva la stessa dignità e la stessa purità di un altro: un servo — çûdra — pari a quella di un re. Ognuno manteneva la sua funzione nell'ordine complessivo e, per via della sua bhakti, partecipava anche al principio sovrannaturale di questo stesso ordine. Onde fu detto: « L'uomo raggiunge la perfezione adorando Colui, dal quale tutti i viventi procedono e tutto questo universo è compenetrato, mediante il compimento del proprio modo d'essere — svâdharma »[11]. Il Dio dichiara: « Qualunque sia il modo con cui gli uomini vengono a me, in quella guisa io li accetto: in ogni forma seguono la mia via »[12] e ancora: « Fa sempre ciò che deve esser fatto, senza attaccamento, *perché l'uomo che agisce in un disinteresse attivo consegue il Supremo*»[13] Il concetto dharma, o natura pro-

[11] *Bhagavad-gîtâ*, XVIII, 46.
[12] *Ibid.*, IV, 11. Cfr. XVII, 3, ove si afferma che la « devozione » di ognuno deve esser conforme alla propria natura.
[13] *Ibid.*, III, 19. Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, II, 5 (anche II, 9): « Compiendo i doveri prescritti [dalla casta] senza mirare a ricompensa, l'uomo consegue l'immortalità ».

pria, a cui dunque si chiede di esser fedeli[14], viene dalla radice d*r* = sostenere, portare o tenere in alto, ad esprimere appunto l'elemento ordine, forma o cosmos che la Tradizione incarna ed attua di fronte al caos e al divenire. Attraverso il dharma il mondo tradizionale — come, del resto, ogni cosa ed ogni essere — si sostiene, le dighe contro il mare della pura contingenza e della temporalità sono salde, i viventi partecipano alla stabilità[15]. Si comprende allora perché l'uscire dalla propria casta e il mescolare le caste od anche soltanto i diritti, i doveri, le morali e i culti di ciascuna casta fosse considerato come un sacrilegio il quale distrugge l'efficacia di ogni rito, epperò spinge il colpevole verso gli « inferni »[16], cioè verso l'ordine delle influenze demoniche della natura inferiore — tanto da farlo divenire il solo essere « impuro » di tutta la gerarchia, un paria, « intoccabile » perché centro di contagio psichico in un senso di dissoluzione interna. Ed è interessante il fatto, che solo il « fuori-casta » in India era considerato come un reietto, evitato sin dalla più bassa delle caste, fosse pur appartenuto alla più alta di esse: mentre nessuno si sentiva umiliato per la propria casta e lo stesso çûdra era così fiero della sua e desideroso di mantenerla, quanto il brâhma*n*a di più alto rango. L'idea della contaminazione, di massima, non riguardava solo l'individuo di casta superiore mescolatosi con quello di casta inferiore, ma anche quest'ultimo si sentiva contaminato per via della mescolanza con l'individuo di casta superiore[17]. In realtà, nella mescolanza di oro e di piombo non

[14] *Bhagavad-gîtâ*, XVIII, 47 (cfr. III, 35): « Meglio il proprio dharma anche se imperfettamente compiuto, che il dharma di un altro bene eseguito. Colui che compie il proprio dharma non incorre in colpa ».

[15] Cfr. J. Woodroffe, *Shakti and Shâkta*, London,[3] 1929, p. 700.

[16] Cfr. *Bhagavad-gîtâ*, I, 42-44. Circa il dovere di fedeltà alla funzione specifica e alla morale della propria casta, è caratteristico l'episodio di Râmâ che uccide un servo — çûdra — che si era dato all'ascesi, usurpando il diritto della casta brâhma*n*a. È anche notevole, in relazione a ciò, l'insegnamento, che l'« età del ferro », o « età oscura », prenderà inizio quando i servi praticheranno l'ascesi, e noi vedremo che questo è appunto un segno dei nostri tempi, attraverso certe ideologie plebee circa il « lavoro » (che è il dharma del servo) inteso come una specie di « ascesi ».

[17] Cfr. Bouglé, *Rég. cast.*, cit., p. 205; M. Müller, *Essais de Mythol. comparée*, tr. fr., Paris, 1873, p. 404. L'idea della contaminazione viene meno, entro certi limiti, nei riguardi delle donne, suscettibili di esser prese da uomini di casta superiore senza che essi per tale fatto si contaminino. Tradizionalmente, la donna, in effetti, non si connetteva alla casta tanto direttamente, quanto attraverso il proprio sposo, e non significava che un terreno, il quale può bensì essere più o meno propizio, ma non può far si che il seme gittàtovi produca una pianta essenzialmente diversa di specie (cfr. su ciò *Mânavadharmaçâstra*, IX, 35-36; XI, 22: « Qualunque siano le qualità di un uomo al quale una donna è unita legittimamente, essa le acquista all'istesso modo che l'acqua di un fiume unendosi all'oceano »). Devesi però ritenere che ciò cessa di essere vero, per quanto più le strutture esistenziali tradizionali perdono la loro forza vitale.

pure il primo viene alterato, ma anche l'altro: entrambi perdono la loro natura. Occorreva che ognuno fosse sé stesso. Così la mescolanza in sé stessa, non una determinata mescolanza, rimuovendo ciò che Goethe chiamerebbe il « limite creatore », attentava all'ordinamento tradizionale ed apriva la porta alle forze infere. Il fine era la trasfigurazione della « forma », ottenuta attraverso la bhakti e il nishkâma-karma, cioè attraverso l'azione come rito e come offerta: l'alterazione, la distruzione della « forma », in qualunque senso fosse, valeva invece solo come una evasione degradante. Il fuori-casta non era che il vinto — un caduto, patitas, veniva chiamato nell'Oriente ario.

Questo era il secondo fondamento del regime delle caste. fondamento del tutto spirituale perché, come si è rilevato a più riprese, l'India, la quale mostra un tale regime in una delle sue forme più rigide (tanto da degenerare in sclerosi), non conobbe mai alcuna organizzazione centralizzata che potesse imporlo per via di un despotismo politico o economico. Peraltro, di questo secondo fondamento si trovano espressioni anche nelle forme occidentali della Tradizione. E' idea classica, per esempio, che la perfezione non si misuri con un criterio materiale, ma consista nel realizzare compiutamente la propria natura; che materialità, in fondo, null'altro significhi se non impotenza a compiere la propria forma, la materia, ὕλη, in Platone ed anche in Aristotile, essendo quel fondo di indifferenziazione, di labilità sfuggente, che rende una cosa od un essere incompleto rispetto a sé stesso, non corrispondente alla sua norma e alla sua « idea », cioè appunto al suo dharma. Nella divinificazione romana del « limite » — termen o terminus — nel relativo innalzamento del dio Terminus, ad esso relativo, alla più alta dignità, tanto da associarlo allo stesso Jupiter olimpico che, quale principio di ogni ordine, era anche il dio protettore dei « limiti »; nella tradizione — suscettibile di ricevere anche significati superiori — secondo la quale colui che abbatteva o rimuoveva uno dei limiti delle singole determinazioni territoriali era un essere maledetto che chiunque poteva anche mettere a morte; nell'oracolo romano, annunciante che l'epoca della distruzione dei limiti posti di contro alla cupidità umana sarà anche il saeculum della « fine del mondo »[18]

[18] Il senso dell'oracolo ora citato converge con l'insegnamento indù, secondo il quale l' « età oscura » — kali-yuga —, fine di un ciclo, corrisponde, fra l'altro, al periodo della completa mescolanza delle caste e del tramonto dei riti. Su tutto ciò, cfr. L. PRELLER, *Römische Myth.*, cit., pp. 227-229.

— in tali elementi non si riflette, esotericamente, un diverso spirito. « Occorre che ciascuno sia ciascuno — insegnava Plotino[19] — che le azioni nostre siano nostre, che le azioni di ciascuno gli appartengano, quali esse pur siano ». Che l'adeguarsi perfettamente alla propria funzione specifica porti ad una identica partecipazione alla spiritualità del tutto concepito come un organismo — questa è, in generale, una idea ritrovabile nelle migliori tradizioni greco-romane passata a valer poi nella visione o r g a n i c a vigente nella civiltà germanico-romana del Medioevo.

Non diversi sono, in fondo, i presupposti per quel senso di disinteresse, di gioia e di sano orgoglio pel proprio mestiere — tale, che ogni lavoro, per umile che fosse, poté acquistare l'aspetto di un'« arte » — che, come eco dello spirito tradizionale, si è spesso mantenuto in alcuni popoli europei sino a tempi recenti. L'antico contadino tedesco, ad esempio, sentiva come un titolo di nobiltà l'esser coltivatore della terra anche se non giungeva a vedere, come l'antico Irano, in tale lavoro un simbolo e un episodio della lotta tra il dio di luce e quello tenebroso. I membri delle corporazioni e delle ghilde erano così fieri della loro tradizione professionale, quanto la nobiltà di quella del proprio sangue. E quando ancora Lutero, dopo S. Tommaso, insegnò che passare da una professione ad un'altra per cercar di ascendere lungo la gerarchia sociale è contrario alla legge di Dio, poiché Dio assegna a ciascuno il suo stato e bisogna obbedirgli restandovi; che dunque l'unica maniera di servire Iddio sta nell'applicarsi nel miglior modo possibile alla propria professione — in queste idee, ove si riflette, sia pure attraverso la limitazione propria ad uno schema teistico-devozionale, lo spirito del migliore Medioevo, si mantenne la tradizione dianzi accennata. In effetti, prima dell'avvento della civiltà del Terzo Stato (mercantilismo, capitalismo), anche in Occidente come etica sociale religiosamente sancita valse quella di realizzare il proprio essere e di conseguire una propria perfezione nei quadri fissi che la natura propria di ognuno e il gruppo a cui egli apparteneva stavano a definire. L'attività economica, il lavoro e il guadagno apparivano giustificati nella sola misura in cui fossero necessari per il sostentamento e per la dignità di una esistenza conforme al proprio stato, senza che venisse in primo piano il basso interesse, il profitto. Donde anche un carattere di impersonalità attiva in questo stesso dominio.

[19] PLOTINO, *Enn.*, III, i, 4.

Si è detto che nella gerarchia delle caste si esprimevano dei rapporti come di potenza ad atto. Nella casta superiore come idea si manifestava in modo più puro, completo e libero la stessa attività, che nella casta inferiore presentava una forma maggiormente condizionata. Su questa base, si ha anzitutto modo di accusare le idee demagogiche moderne circa lo « spirito di gregge » dei soggetti e la mancanza, nelle società tradizionali, di quel senso della dignità e della libertà di ogni singolo, che solo l'umanità « evoluta » moderna avrebbe conquistato. Infatti anche quando il luogo gerarchico del singolo non procedeva dallo spontaneo riconoscimento della propria natura e dalla fedeltà ad essa, la subordinazione dell'inferiore al superiore, lungi dall'essere inerte acquiescenza, era quasi l'espressione simbolica rituale di una fedeltà e di una dedizione ad un proprio ideale, ad una forma più alta di sé medesimo, che l'inferiore non poteva vivere direttamente e organicamente come sua natura propria — svâdharma — ma che pur poteva eleggere a centro della sua azione appunto attraverso la sua devozione e la sua subordinazione attiva nei riguardi della casta superiore [20]. Peraltro, se in Oriente l'uscire dalla propria casta non era ammesso che in via di eccezione e se si era lungi dal confondere un e v a s o con un essere veramente libero — pure si riconosceva la possibilità di creare, col proprio comportamento in azioni, parole e pensieri, cause le quali, in virtù dell'analogia col principio o con la gerarchia cui ci si è votati, potevano produrre un nuovo modo d'essere corrispondente appunto a quel principio o a quella gerarchia [21]. A parte la bhakti o fides rivolta senza mediazioni al Supremo, cioè all'incondizionato — alla bhakti centrata su qualcosa di superiore si attribuiva il potere reale e oggettivo di risolvere gli elementi di colui che l'aveva alimentata — dopo l'esaurimento del suo dharma — in questo stesso prin-

[20] Cfr. Platone, *Rep.* 590 d: « Affinché costui [l'essere comune] sia retto [interiormente] da un reggitore pari a quello che regge l'uomo ottimo, affermiamo che egli deve servire questo ottimo, il quale ha in sé reggitrice la parte divina, e non reputeremo che il suo obbedire sia danno a lui..., ma è meglio per tutti esser retti da un governatore saggio e divino, meglio se l'abbia suo proprio in sé, se no, che ci regga dal di fuori ».

[21] Nel *Mânavadharmaçâstra* mentre da una parte (VIII, 414) si afferma: « Uno çûdra, quantunque affrancato dal suo padrone, non è per ciò liberato dallo stato di servitù: poiché, essendogli questo stato naturale, chi potrebbe esentarlo? » d'altra parte è detto (IX, 334-335) che lo çûdra che obbedisce incondizionatamente alle caste superiori, compie un dharma che non solo gli procura felicità in terra, ma che gli propizia altresì « una nascita in condizione più elevata ». Cfr. *Ibid.*, X, 42: « Per il potere della loro ascesi, per il merito dei loro padri, tutti in ogni età possono pervenire quaggiù ad una nascita più elevata, come anche possono esser avviliti ad una condizione inferiore ».

cipio [22] e, quindi, di farlo ascendere non esteriormente e artificialmente — come ne è il caso nel disordine e nell'arrivismo della società moderna — ma profondamente, organicamente, dall'interno, da un grado ad un altro della gerarchia, come riflesso del passaggio del principio trascendentale dell'essere da una sua possibilità ad un'altra.

Peraltro, nei particolari riguardi di un ordine sociale avente il suo centro in un sovrano, permane fino al Sacro Romano Impero il principio — già sostenuto da Celso contro il dualismo del cristianesimo delle origini — che i sudditi attraverso la fedeltà al loro principe possono dimostrare la loro fedeltà verso Dio [23]. E' un'antica concezione indo-europea quella del suddito come un essere che un impegno sacro e libero lega alla persona del sovrano; questa fides o deviazione personale si portò, nel mondo tradizionale, oltre i limiti politici e individuali, tanto da acquistare talvolta il valore di una via di liberazione. « I soggetti — rileva ad esempio il Cumont nei riguardi dell'Iran [24] — consacravano ai loro re divinizzati non soltanto le loro azioni e le loro parole, ma i loro stessi pensieri. Il loro dovere era una dedizione totale della loro personalità a quei monarchi fatti uguali agli dèi. La militia consacrata dei Misteri non è che questa morale civica considerata dal punto di vista religioso. Il lealismo si confondeva in tal modo con la fede ». Al che, v'è dunque da aggiungere che ad esso, nelle forme più inattenuate e luminose della Tradizione, veniva altresì riconosciuta la virtù di produrre gli stessi frutti che la fede promette. Ancor ieri si vide, in Giappone, il generale Nogi, il vincitore di Port Arthur, uccidersi con la moglie, alla morte del suo imperatore, per seguirlo nelle stesse vie dell'oltretomba.

Con tutto ciò si chiarisce sotto ogni aspetto perché dicemmo che il secondo cardine di ogni organizzazione tradizionale è — oltre il rito e una élite esponente della trascendenza — la f e d e l t à. E' questa la forza che come un magnetismo stabilisce i contatti, crea una atmosfera psichica, propizia le comunicazioni, stabilizza le strut-

[22] Si cfr. l'insegnamento di PLOTINO (*Enn.*, III, iv, 3): « Cessando di vivere... occorre ricevere da altri la forza vitale, dato che [l'individuo] ha perduto la sua; ed egli la riceverà da quello al quale egli, quando viveva, aveva voluto permettere di agire su di lui e di dominarlo, avendolo veramente per suo dèmone ». Nel nostro caso particolare, questo « dèmone » corrisponderebbe al principio fatto oggetto della propria devozione attiva e lealistica.

[23] Cfr. DE STEFANO, *Idea Imp. Fed. II*, cit., pp. 75-76.

[24] F. CUMONT, *Les réligions orientales dans le pagan. romain*, cit., pp. XVII-XVIII.

ture, determina un sistema di coordinazione e di gravitazione fra i singoli elementi e fra essi e il centro. Quando questo fluido, il quale in ultima analisi trae origine dalla libertà, dalla spontaneità spirituale della personalità, viene meno, l'organismo tradizionale perde la sua elementare forza di coesione, vie si chiudono, sensi più sottili si atrofizzano, le parti si dissociano e si atomizzano — il che ha per conseguenza l'immediato ritirarsi delle forze dall'alto, che lasciano che gli uomini vadano dove vogliono, secondo il destino che la loro azione crea e che nessuna influenza superiore andrà più a modificare. Non altro è il mistero della decadenza.

15. – LE PARTECIPAZIONI E LE ARTI - LA SCHIAVITU'

Il concetto della gerarchia come rapporto di potenza ad atto, faceva sì che nelle attività delle diverse caste o corpi sociali si riproducesse, sul piano di realizzazioni diverse — più o meno perfette o intrise di materia, ma conservanti ciascuna a suo modo un eguale orientamento verso l'alto — lo stesso motivo intronato nel vertice. Per questo, nelle forme tradizionali più complete il « sacro » era una luce che si irradiava non pure sino a ciò che oggi sono le professioni, le scienze e le arti profane, ma altresì sino ai mestieri e alle varietà dell'attività materiale. In virtù delle corrispondenze analogiche esistenti fra i varî piani, le scienze, le attività e le abilità d'ordine inferiore potevano venire tradizionalmente considerate come simboli di quelle superiori e quindi servire da sostegno per presentire il significato racchiuso in queste ultime, perché esso era già presente nelle prime, seppure in una forma, per così dire, potenziale [1].

Nel dominio della conoscenza il presupposto a tanto era tuttavia un sistema di scienze fondamentalmente diverse, per premesse e per metodi, da quelle moderne. Ad ogni scienza profana moderna ha corrisposto, nel modo della Tradizione, una scienza « sacra », avente un carattere organico-qualitativo e considerante la natura come un tutto, in una gerarchia di gradi di realtà e di forme di esperienza, delle quali forme quella legata ai sensi fisici non è che una particolare. Ed è appunto per tal via che si rendeva possibile, pressoché in ogni campo, il sistema delle trasposizioni e delle parte-

[1] Cfr. R. GUÉNON, *La crise du monde moderne*, cit., pp. 108-115.

cipazioni simbolico-rituali di cui si è detto or ora. Tale era già il caso per la cosmologia in genere e per le discipline ad essa connesse: ad esempio, l'antica alchimia fu tutt'altro che una chimica allo stato infantile e l'antica scienza degli astri non fu affatto — come oggi si ritiene — una superstiziosa divinizzazione dei corpi celesti e dei loro movimenti ma un sapere di essi così ordinato, da poter anche valere come una scienza di realtà puramente spirituali e metafisiche data in una forma simbolica. Il mondo della Tradizione conobbe in questi stessi termini una fisiologia, parti della quale si sono del resto conservate in Oriente (si può accennare alle conoscenze di anatomia e fisiologia presupposte dall'agopuntura cinese, dal ju-jutzu giapponese e da certi aspetti del ha*t*ha-yoga indù), fisiologia, nella quale la considerazione dell'aspetto materiale dell'organismo umano costituiva solo un capitolo particolare, inserendosi nella scienza generale delle corrispondenze fra macrocosmo e microcosmo, fra mondo umano e mondo elementare. Da ciò procedeva, parimenti come « scienza sacra », l'antica medicina, nell'ordine della quale come la « salute » si presentava già come un simbolo per la « virtù », la virtù appariva a sua volta come una forma superiore di salute e, per l'anfibologia del termine σότηρ colui che « salva » riproduceva il tipo stesso di colui che « guarisce » su un piano superiore.

Lo sviluppo del lato fisico e pratico della conoscenza in queste scienze tradizionali deve naturalmente apparire limitato, se si prendono come termine di confronto le scienze moderne. Ma la causa di ciò era solo una giusta, sana gerarchia negli interessi dell'uomo tradizionale. Questi non dava, cioè, alla conoscenza della realtà esteriore e fisica più importanza di quanto non meritasse e di quanto non fosse necessario [2]. L'elemento che più contava in una scienza era quello anagogico, cioè il potere di « condurre in alto », virtualmente presente nella conoscenza relativa ad un dato dominio della realtà. E' l'elemento che manca in tutto e per tutto nelle scienze profane moderne. Queste, in realtà, possono agire ed hanno agito proprio nel senso opposto: la concezione del mondo da cui partono e su cui si fondano è tale da influire in senso dissolutore e negativo sull'interiorità umana: è tale da trarre in basso [3].

Su ciò, basti questo accenno. Tornando al nostro soggetto, con-

[2] Molto adeguatamente O. SPANN (*Religionsphilosophie*, Wien, 1948, p. 44) chiama il sapere moderno « la scienza di ciò che non è degno d'esser conosciuto ».
[3] Sulle illusioni che oggi alcuni si creano nei riguardi della scienza più recente, cfr. J. EVOLA, *Cavalcare la Tigre*, Milano, 1962.

siderazioni analoghe a quelle di cui sopra, possono venire estese al campo delle arti, sia come arti vere e proprie che come attività professionali e artigiane. Circa le prime, il mondo della Tradizione conobbe quell'emanciparsi dell'elemento puramente « estetico », soggettivistico ed umano che caratterizza le arti moderne, solo nei periodi di decadenza. Nelle arti figurative, già tracce preistoriche — si può accennare alla civiltà dei Cromagnon e della renna — mostrano l'inseparabilità dell'elemento naturalistico da una intenzione magico-simbolica, e una dimensione analoga fu presente anche in successive, più sviluppate civiltà. Al « teatro » corrisposero le rappresentazioni misteriche e i « drammi sacri », in parte anche i ludi dell'antichità classica, su cui torneremo. L'antica poesia ebbe strette relazioni con il vaticinio e la sacra inspirazione; il verso, con l'incantamento (si pensi al senso antico del termine carmen) — e in tema di letteratura, più o meno latente, procedente da una intenzione cosciente ovvero da influenze infracoscienti che si innestavano sulla spontaneità creatrice dei singoli o di dati gruppi, l'elemento simbolico e iniziatico informò di sé non di rado non solo il mito, la saga e la fiaba tradizionale, ma anche i racconti epici, la letteratura cavalleresca e perfino quella erotica, fino a tutto il Medioevo europeo, come si ebbe già occasione di accennare. Di nuovo, ciò vale per musica, danza e ritmo — un Luciano riferisce che i danzatori, assimilati a dei sacerdoti, avevano conoscenza dei « sacri misteri degli Egizî » [4], allo stesso modo che la scienza delle mudrâ, dei gesti simbolico-magici che ha una parte importante nel rito e nell'ascesi indù, compenetra anche la danza, la mimica, la pantomima di quella civiltà. Di nuovo, espressioni varie di un unico intento: « un tempio unico, scolpito in una foresta di templi ».

Per quel che ora propriamente riguarda le attività professionali ed artigiane, come un esempio caratteristico si può indicare l'arte del costruire, dell'edificare, di cui sono note le trasposizioni morali presenti negli stessi Evangeli, ma che si è prestata anche ad interpretazioni superiori, iniziatiche. Già nell'antica tradizione egizia il costruire figura come un'arte regale, tanto che il re in persona eseguiva in senso simbolico i primi atti della costruzione dei templi nello spirito di « un'opera eterna » [5]. Se da un lato oggi spesso si è

[4] LUCIANO, *Della Danza*, LIX. Può rilevarsi che la stessa « danza dei sette veli », rimossi fino alla completa nudità di una donna, ripete sul suo piano un preciso schema iniziatico. Cfr. J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, Roma [2], 1969.
[5] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, *cit.*, pp. 132 sgg.

perplessi nello spiegare come l'antichità sia giunta a realizzazioni che, in tale campo, a parere dei competenti implicano conoscenze superiori di matematica e d'ingegneria di tipo moderno, d'altra parte nell'orientamento, nella disposizione e in molti altri aspetti delle antiche costruzioni, soprattutto dei templi, poi delle cattedrali, fino al Medioevo gotico traspaiono tracce indubbie di una scienza sacerdotale. Il simbolismo dell'arte muratoria stabilì legami analogici fra la « piccola arte » da un lato, la « grande arte » e la « grande opera » dall'altro in associazioni segrete che in origine ebbero connessioni anche dirette con corrispondenti corporazioni professionali medievali. In una certa misura, lo stesso può dirsi dell'arte dei fabbri, dell'arte del tessere, dell'arte del navigare e del coltivare la terra. Circa quest'ultima, come l'Egitto conobbe il rito della costruzione regale, così l'Estremo Oriente conobbe quello dell'aratura regale [6] e, in genere, come trasposizione simbolica dell'arte agricola, quale campo da coltivare s'intese lo stesso uomo e quale coltivatore del campo in senso eminente l'adepto [7].

In una riduzione intellettualistico-borghese, l'eco di ciò si è conservato nell'origine stessa del termine moderno di « cultura ».

Le arti antiche, del resto, erano tradizionalmente « sacre » a particolari numi o eroi, sempre per ragioni analogiche, tanto da presentarsi come contenenti potenzialmente la possibilità di realizzare « ritualmente », cioè nel valore di simbolo di una azione o significato trascendente, le varietà dell'azione materiale.

In realtà, nel regime delle caste non solo ogni professione o mestiere corrispondeva ad una vocazione (donde il doppio senso conservatosi nel termine inglese « calling ») [8]; non solo in qualsiasi prodotto si ritrovava qualcosa come una « tradizione cristallizzata » messa in opera da una attività libera e personale e da una abilità impareggiabile; non solo le disposizioni sviluppate nell'esercizio di un mestiere, registrate dall'organismo, si trasmettevano col sangue come attitudini congenite e profonde — ma vi era altresì la trasmissione, se non di una iniziazione vera e propria, almeno di una « tradizione interna » dell'arte, custodita come cosa sacra e segreta — arcanum magisterium — benché trasparisse tra tanti dettagli e

[6] Cfr. *Li-ki,* IV, I, 13; XVII, III, 20.
[7] Cfr. EVOLA, *Trad. Ermet.*, cit., I, § 22.
[8] Nel linguaggio speciale del cosidetto « Compagnonnage », ove per ultimo si conservarono tali tradizioni, la parola « vocazione » è sempre impiegata nel senso di « mestiere »: invece di domandare a qualcuno quale era il suo mestiere, gli si domandava quale era la sua vocazione.

regole ricche di elementi simbolici e religiosi, che le produzioni artigiane tradizionali — orientali, messicane, arabe, romane, medievali e così via — presentavano [9]. L'introduzione ai segreti di un'arte non corrispondeva al semplice insegnamento empirico o razionalizzato dei moderni: anche in questo dominio a certe conoscenze era attribuita una origine non-umana, idea espressa in forma simbolica dalle tradizioni circa dèi, dèmoni o eroi — Baldr, Ermete, Vulcano, Prometeo, ecc. — che avrebbero originariamente iniziato gli uomini all'una o all'altra delle arti. Significativo è, peraltro, il fatto, che il dio dei Collegia Fabrorum a Roma fosse Giano, il quale in pari tempo era un dio dell'iniziazione; in relazione a ciò, l'idea di misteriose consorterie di fabbri che, venuti dall'Oriente in Europa, vi avrebbero portata una nuova civiltà; inoltre, il fatto che nei luoghi ove sorsero i più antichi templi di Hera, Cupra, Afrodite-Venere, Eracle-Ercole e Enea si trovano quasi sempre tracce archeologiche della lavorazione del rame e del bronzo; infine, che i Misteri orfici e dionisiaci ebbero relazione coi temi dell'arte del filare e del tessere [10]. Questo ordine di idee ha avuto il suo coronamento concreto nei casi, attestati soprattutto in Estremo Oriente, in cui il conseguimento della maestria effettiva in una data arte poté essere un simbolo, un riflesso, un segno : era la controparte e la conseguenza di un compimento, di una realizzazione interiore parallela.

E' da rilevare che anche là dove il regime delle caste non ebbe quel rigore e quella determinatezza che esso, ad esempio, presentò nell'India aria, si giunse spontaneamente a qualcosa di simile anche nei riguardi delle attività inferiori. Ci riferiamo alle antiche corporazioni o consorterie artigiane che, presenti quasi dappertutto nel mondo tradizionale, sin nel Messico, a Roma risalirono a tempi preistorici e riproducevano, sul loro piano, la costituzione propria alla gens e alla famiglia patrizia. E' appunto l'arte, la comune attività, che qui fornisce un legame e un ordine in sostituzione di quelli che nelle caste superiori erano dati dalla tradizione aristocratica del sangue e del rito. Non per questo il collegium e la corporazione erano privi di un carattere religioso e di una costituzione di tipo virile e

[9] BOUGLÉ, *Rég. des Cast.*, cit., pp. 43, 47, 226; DE CASTRO, *Frat. Segr.*, cit., pp. 370 sgg. I « manuali » medievali pervenutici parlano non di rado di pratiche misteriose che si univano all'opera di costruzione; né mancano leggende circa maestri dell'arte uccisi per aver tradito il giuramento di segretezza. Cfr. DE CASTRO, *Frat. Segr.*, cit. pp. 275-276.

[10] Cfr. P. PERALI, *La logica del lavoro nell'antichità*, Genova, 1933, pp. 18, 28. Si può anche ricordare, a titolo di eco, la parte che ha nella massoneria l'enigmatica figura di Tubalchain, che ebbe relazione con l'arte della lavorazione dei metalli.

quasi militare. A Sparta il culto di un « eroe » costituiva il legame ideale dei membri di una data professione anche di tipo inferiore [11]. Come ogni città e ogni gens, del pari ogni corporazione — costituita originariamente da liberi — a Roma aveva il suo dèmone o dio lare; aveva un tempio a questi consacrato e un correlativo, comune culto dei defunti che determinava una unità nella vita e nella morte; aveva i suoi riti sacrificali che il magister eseguiva per la comunità dei sodales o collegae, la quale in feste, àgapi e giuochi solennizzava misticamente dati avvenimenti o ricorrenze. Il fatto, che l'anniversario del collegium o corporazione — natalis collegi — si confondesse con quello del suo dio tutelare — natalis dei — e dell'« inaugurazione » o consacrazione del tempio — natalis templi — indica che agli occhi dei sodales l'elemento sacro costituiva il centro, da cui prendeva inizio la vita interna della corporazione [12].

Per quel che riguarda l'aspetto virile e organico, che nelle istituzioni tradizionali spesso si accompagna con quello sacrale, vale come esempio appunto la corporazione romana; costituita gerarchicamente ad exemplum reipublicae, essa era animata da uno spirito militare. L'insieme dei sodales si chiamava populus o ordo e, come l'esercito e il popolo nelle adunanze solenni, era ripartita in centurie e decurie. Ogni centuria aveva il suo capo, o centurione, e un luogotenente, optio, come nelle legioni. Distinti dai maestri, gli altri membri portavano il nome di plebs e corporati, ma anche di caligati o milites caligati come i semplici soldati. E il magister, oltre che maestro dell'arte, oltre che sacerdote della corporazione, presso al suo « fuoco », era l'amministratore della giustizia e il custode dei costumi del gruppo [13].

Caratteri analoghi presentarono le comunità professionali medievali, soprattutto nei paesi germanici: insieme alla comunità dell'arte un elemento etico-religioso faceva parimenti da cemento alle Gilden e alle Zünften. In queste organizzazioni corporative i membri erano uniti « per la vita » come in un comune rito più che non in base agli interessi economici e ai soli fini produttivi; e gli effetti

[11] Erodoto, VI, 60.

[12] Cfr. J. P. Waltzing, *Les corporations professionelles chez les Romains*, Louvain, 1895, v. I, pp. 62, 196, 208 sgg., 231, 256. Secondo la tradizione, Numa, istituendo i collegi, avrebbe voluto che « ogni mestiere celebrasse il culto che gli conveniva » (Plutarco, *Numa,* XVII, sgg.). Anche in India a ciascuno dei mestieri in cui si frazionavano le caste inferiori corrispondeva spesso un culto speciale a patroni divini o leggendarii (cfr. Sénart, *Les castes dans l'Inde*, cit., p. 70): e ciò si ritrova in Grecia, fra i popoli nordici, fra gli Aztechi, nell'Islàm e via dicendo.

[13] Waltzing, *Op. cit.*, v. I, pp. 257 sgg.

dell'intima solidarietà, la quale riprendeva l'uomo tutto intero, non semplicemente il suo particolare aspetto quale artigiano, compenetravano l'esistenza quotidiana in ogni sua forma. Come i collegi professionali romani avevano il loro dio lare o dèmone, così le ghilde tedesche, costituite anch'esse come imagini in piccolo della città, avevano un loro « santo protettore » o « patrono », inoltre un loro altare, un comune culto funerario, loro insegne simboliche, loro commemorazioni rituali, loro leggi etiche, loro capi — Vollgenossen — chiamati sia a dirigere l'arte, che a far rispettare le norme generali e i doveri dei corporati. Per l'ammissione alle ghilde si richiedeva un nome immacolato e una nascita onorevole; si tenevano lontani i non-liberi, talvolta anche gli appartenenti a razze straniere [14]. In queste associazioni professionali era poi caratteristico il senso dell'onore, la purezza e l'impersonalità nel lavoro, quasi come secondo i principî arî della bhakti e del nishkâma-karma: ognuno accudiva silenziosamente alla propria opera, mettendo da parte la propria persona, ma pure da essere attivo e libero — e questo era un aspetto del grande anonimato proprio al Medioevo così come ad ogni altra grande civiltà tradizionale. Inoltre si teneva lontano tutto ciò che potesse generare illecita concorrenza o monopolio e che comunque alterasse col fattore economico la purità dell'« arte »: l'onore della propria ghilda e l'orgoglio per l'attività che la definiva costituivano le salde, immateriali basi di queste organizzazioni [15] le quali, pur non essendo ereditarie formalmente, di fatto spesso lo divenivano, dimostrando con ciò la forza e la naturalezza del principio generatore delle caste [16].

Per tal via, anche nell'ordine delle attività inferiori, legate alla materia e alle condizioni materiali della vita, si rifletteva il modo d'essere di un'azione purificata e libera, avente una sua fides, una sua anima viva che la scioglieva dai vincoli dell'egoismo e dell'interesse volgare. Nelle corporazioni, inoltre, si realizzava una naturale, organica connessione fra la casta dei vaiçya — che in termini moderni equivarrebbero ai datori di lavoro — e la casta dei çûdra —

[14] O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., v. I, pp. 220, 226, 228, 362-365, 284.

[15] Gierke, *Op. cit.*, v. I, pp. 262-265, 390-391.

[16] A Roma, i collegi professionali divennero ereditari nel corso del III secolo d.C. Da allora, ogni corporato trasmise ai propri eredi, insieme al sangue, la sua professione e i suoi beni condizionati dall'esercizio di questa professione stessa. Cfr. Waltzing, *Op. cit.*, v. II, pp. 4-5, 260, 265. Ma ciò avvenne d'autorità, in forza di leggi centralizzatrici imposte dallo Stato romano, quindi non si può parlare più di una vera conformità delle caste così determinate allo spirito tradizionale.

che sarebbe la classe lavoratrice. Dato lo spirito di una solidarietà quasi militare, sentita e voluta, onde il vaiçya appariva quasi come il capo e il çûdra come il gregario in una comune impresa — l'antitesi marxista fra capitale e lavoro, fra datori di lavoro e lavoratori era inconcepibile. Ognuno adempiva alla sua funzione, ognuno manteneva il suo giusto posto. Soprattutto nelle ghilde tedesche alla fedeltà dell'inferiore corrispondeva l'orgoglio che il superiore nutriva pei suoi dipendenti zelanti nel loro còmpito. Anche qui, l'anarchia dei « diritti » e delle « rivendicazioni » non sorge, che quando l'intimo orientamento spirituale viene meno, quando all'azione agita in purità subentra la spinta degli interessi materiali e individualistici, la varia e vana febbre generata dallo spirito moderno e da una civiltà che dell'economia hanno fatto una demonìa e un destino.

Peraltro, quando l'intima forza di una fides non è più presente, allora ogni attività viene a definirsi secondo il suo aspetto puramente materiale e al luogo di tante vie egualmente degne sorge una differenza effettiva secondo il tipo dell'attività. Da qui il senso di forme intermedie di organizzazione sociale quali per esempio quelle cui appartenne l'antica schiavitù. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, nei quadri delle civiltà cui la schiavitù massimamente si riferisce, il lavoro definiva la condizione di schiavo, e non viceversa. Cioè: quando l'attività negli strati più bassi della gerarchia sociale non fu retta da alcun significato spirituale, quando al luogo di una « azione » vi fu solo un « lavoro », allora il criterio materiale doveva prendere il sopravvento e quelle attività, in quanto legate alla materia e connesse ai bisogni materiali della vita, dovevano apparire degradanti e indegne d'ogni uomo libero. Il « lavoro » — πόνος — poteva perciò essere solo cosa da schiavo, quasi a titolo di una pena — e, reciprocamente, per uno schiavo non poteva pensarsi altro « dharma » che il lavoro. Il mondo antico non disprezzò il lavoro perché conobbe la schiavitù, ed erano degli schiavi a lavorare, ma al contrario perché disprezzò il lavoro, esso disprezzò lo schiavo; perché chi « lavora » non può essere che uno schiavo, quel mondo volle degli schiavi e distinse, costituì e statuì in una classe sociale chiusa la massa di coloro il cui modo d'essere non poteva esprimersi che nel lavoro [17]. Al lavoro come πόνος, oscura fatica vincolata al

[17] ARISTOTILE (*Pol.*, I, iv, sgg.) fondava la schiavitù sul presupposto che vi siano uomini atti solo al lavoro corporale, che perciò debbono esser dominati e diretti dagli

bisogno, si opponeva l'a z i o n e: l'uno, il polo materiale, greve, oscuro — l'altra, il polo spirituale libero, staccato dal bisogno, delle possibilità umane. Nei liberi e negli schiavi, in fondo, non si ebbe dunque che la cristallizzazione sociale di quei due modi di vivere un'azione — secondo la sua materia ovvero ritualmente — di cui si è già detto: non altrove va cercata la base — riflettente di certo alcuni valori tradizionali — del disprezzo del lavoro e del concetto di gerarchia propri alle costituzioni di tipo intermedio qui accennate, per le quali si può riandare soprattutto al mondo classico. In tale mondo, erano l'attività speculativa, l'ascesi, la contemplazione — il « giuoco » talvolta, e la guerra — ad esprimere il polo dell'azione di contro a quello servile del lavoro.

Esotericamente, anche i limiti posti dallo stato di schiavitù alle possibilità del singolo, che in questo stato viene a nascere, rispondono alla natura del suo determinato « destino », del quale tale nascita devesi considerare la conseguenza. Sul piano delle trasposizioni mitologiche la tradizione ebraica non è troppo lontana da simile concezione, nel considerare il lavoro come conseguenza della caduta di Adamo e, in pari tempo, come « espiazione » di questa colpa trascendentale nello stato umano di esistenza. Su tale base, quando il cattolicesimo cercò di far del lavoro uno strumento di purificazione — in ciò riecheggiava in parte l'idea generale dell'offerta rituale dell'azione conforme alla propria natura (qui: alla natura di un « caduto » secondo tale aspetto della visione ebraico-cristiana della vita) come via di liberazione.

Nell'antichità, spesso i vinti venivano assegnati alle funzioni degli schiavi. È puro materialismo di usanze barbare? Sì e no. Ancora una volta, non si dimentichi la verità, da cui il mondo tradizionale era compenetrato: nulla accade quaggiù, che non sia simbolo ed effetto concordante di avvenimenti spirituali — fra spirito e realtà (e quindi anche potenza) vi è una intima relazione. Come conseguenza particolare di tale verità, si è già accennato che il vincere o perdere non furono mai considerati come puro caso. La vittoria, tradizionalmente, implicò sempre un significato superiore. Permane ancora, e con particolare risalto, fra le popolazioni selvagge l'idea

altri. Nella sua idea, in tale rapporto stava il « barbaro » di fronte all'« Elleno ». Del pari, la casta indù dei çûdra (i servi) originariamente corrispose allo strato della razza nera aborigena — o « razza nemica » dominata dagli ârya — cui non si riconosceva in proprio altra migliore possibilità, che quella di servire le caste dei « due volte nati ».

antica, che lo sfortunato è sempre un colpevole [18]: gli esiti di ogni lotta, epperò anche di ogni guerra, sono sempre segni mistici, risultati, per così dire, di un « giudizio divino », capaci dunque di rivelare, o attuare, un destino umano. Partendo da ciò, se si vuole, si può andar così oltre, da stabilire anche una convergenza trascendentale di significati fra la nozione tradizionale del « vinto » e quella ebraica, ora ricordata, del « colpevole », l'uno e l'altro passati ad un destino, cui si addice il « dharma » dello schiavo, il lavoro. Questa convergenza si pone anche pel fatto che la « colpa » di Adamo può essere riportata alla sconfitta da lui subìta in una vicenda simbolica (tentativo di impadronirsi del frutto dell'« Albero »), che avrebbe potuto anche avere un esito di vittoria. Si sa infatti di miti nei quali la conquista dei frutti dell'« Albero », o di cose ad esso simbolicamente equivalenti (per es. la « donna », il « vello d'oro », ecc.), riesce ad altri eroi (per es. Eracle, Giasone, Siegfried) e non li conduce a dannazione, come nel mito ebraico-cristiano, ma all'immortalità o ad una sapere trascendente [19].

Nel mondo moderno, se si è deprecata l'« ingiustizia » del regime delle caste, ancor più sono state stigmatizzate le civiltà antiche che conobbero la schiavitù e si è ascritto a vanto dei tempi nuovi l'aver rivendicato il principio dell'« umana dignità ». Anche questa è pura retorica. Qui sia lasciato da parte il fatto che proprio gli Europei reintrodussero e mantennero fino al XIX secolo nelle terre d'oltremare la schiavitù, spesso in forme odiose, quanto il mondo antico quasi mai le conobbe [20]. Quel che vale piuttosto mettere in rilievo è che, se vi è mai stata una civiltà di schiavi in grande, questa è esattamente la civiltà moderna. Nessuna civiltà tradizionale vide mai masse così grandi condannate ad un lavoro buio, disanimato, automatico: schiavitù, che non ha nemmeno per controparte l'alta statura e la realtà tangibile di figure di signori e di dominatori, ma che viene imposta anodinamente attraverso la tirannia del fattore economico e le strutture assurde di una società più o meno collettivizzata. E poiché la visione moderna della vita, nel suo materialismo, ha tolto al singolo ogni possibilità di conferire al proprio destino qualcosa di tra-

[18] Cfr. LÉVI-BRUHL, *La mentalité primitive*, cit., pp. 316-331.
[19] Cfr. EVOLA, *La Tradizione Ermetica*, cit., Introduz.
[20] Del resto, si deve rilevare che in America la vera miseria dei negri cominciò quando essi furono liberati e messi nella condizione di proletari senza radici in una società industrializzata. Come « schiavi » in regime paternalistico, essi godevano, in genere, di una ben maggiore sicurezza economica e protezione. Così vi fu chi ritenne che la condizione del « libero » lavoratore bianco europeo del tempo fosse peggiore della loro (cfr., per es., R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, passim, Paris, 1960

sfigurante, di vedervi un segno e un simbolo, così la schiavitù di oggi è la più tetra e la più disperata di quante mai se ne siano conosciute. Non fa dunque meraviglia che nelle masse degli schiavi moderni le forze oscure della sovversione mondiale abbiano trovato un facile, ottuso strumento pel perseguimento dei loro scopi: mentre dove essa ha già trionfato, nei cosidetti, sterminati « campi di lavoro » noi vediamo usato metodicamente, satanicamente l'asservimento fisico e morale dell'uomo ai fini di una collettivizzazione e dello sradicamento di ogni valore della personalità.

In aggiunta alle precedenti considerazioni sul lavoro come arte nel mondo della Tradizione, accenneremo infine brevemente ad una costante qualità organica e funzionale degli oggetti prodotti, per via della quale il bello non appariva come qualcosa di separato o di ristretto ad una data categoria privilegiata di oggetti artistici, e il puro carattere utilitario e mercantile era inesistente. Ogni oggetto aveva una sua propria bellezza e un valore qualitativo, così come aveva una sua funzione come oggetto d'uso. Mentre qui da un lato si verificava « il prodigio della unificazione degli opposti », « la più assoluta sottomissione alla regola consacrata in cui parrebbe morire, soffocato, ogni slancio personale, e il più schietto insorgere della spiritualità, così duramente compressa, in una autentica creazione personale », dall'altro lato si è potuto giustamente dire: « Ogni oggetto non porta già l'impronta di una personalità artistica individuale, come accade ai nostri giorni per gli oggetti cosidetti d'arte, ma pur rivelando un gusto " corale " che fa dell'oggetto una delle tante, infinite espressioni similiari, porta il suggello di una schiettezza spirituale che impedisce di chiamarlo una " copia " » [21]. Tali prodotti attestavano un'unica personalità stilistica la cui attività creatrice si svolgeva lungo interi secoli, ed anche quando si conosce un nome, reale o fittizio e simbolico, ciò appare irrilevante, non viene meno l'anonimato [22], un anonimato a carattere non sub-personale ma superpersonale — e appunto su questo suolo potevano nascere e proliferare, in tutti i dominî della vita, creazioni artigiane lontane sia dalla squallida plebea utilitarietà, sia dalla estrinseca, afunzionale bellezza « artistica » — scissione, questa, che riflette il carattere generale inorganico della civiltà moderna.

[21] G. VILLA, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*, Milano, 1949, pp. 98-99.
[22] Cfr. *Ibid.*, p. 102.

16. – BIPARTIZIONE DELLO SPIRITO TRADIZIONALE. L'ASCESI

Dopo aver indicato il senso delle caste, occorre accennare a quella via, che in certo modo è al disopra delle caste e che risponde all'impulso verso la realizzazione diretta della trascendenza, in termini analoghi a quelli dell'alta iniziazione, ma fuori dalle strutture specifiche e rigorose di quest'ultima. Mentre il *paria* è il sottocasta, il « caduto », colui che è sfuggito alla « forma » per esser impotente di fronte ad essa, sì da tornare al mondo infero — l'*asceta* è il supercasta, è colui che si scioglie dalla forma perché rinuncia al centro illusorio dell'individualità umana e non attraverso la fedeltà alla propria natura e la partecipazione gerarchica ma per mezzo di una azione diretta volge verso il principio, da cui ogni « forma » procede. Così nell'India aria quanto grande era la repulsione di ogni casta pel paria, tanto grande era, per contro, la venerazione da tutti nutrita per il sopra-casta, a cui — secondo una imagine buddhistica — va chiesta così poco l'obbedienza ad un dharma umano, quanto chi cerca fuoco si preoccupa della specie del legno atto, come combustibile, a produrre in egual modo fiamma e luce.

L'« ascesi » ha dunque un luogo ideale intermedio fra il piano della diretta superiorità olimpica regale e iniziatica e quello del rito e del dharma. Essa presenta inoltre due aspetti, due qualificazioni, che possono considerarsi come qualificazioni dello stesso spirito tradizionale in genere. Il primo aspetto dell'approssimazione ascetica è l'*azione*, come azione eroica; il secondo è l'*ascesi* in senso stretto, con riferimento soprattutto alla via della contemplazione. Di là da forme tradizionali complete, in tempi più recenti si sono sviluppate civiltà intonate più o meno all'uno o all'altro di questi due poli. E a suo luogo

si vedrà che parte le due direzioni abbiano avuto nel dinamismo delle forze storiche anche su di un piano non privo di relazione col fattore etnico e razziale.

Per cogliere lo spirito di una tradizione ascetica allo stato puro, bisogna prescindere dai significati che al termine stesso « ascesi » si sono connessi nel mondo della religiosità occidentale più recente. Azione e conoscenza sono due facoltà fondamentali dell'uomo: e nell'ordine sia dell'una che dell'altra è possibile una integrazione, la quale vi rimuova il limite umano. L'ascesi della contemplazione è appunto l'integrazione della virtù conoscitiva ottenuta col distacco dalla realtà sensibile, con la neutralizzazione delle facoltà raziocinative individuali, con la denudazione progressiva del nucleo della coscienza il quale si « decondizionalizza », si sottrae alla limitazione e alla necessità di ogni determinazione, sia reale, sia virtuale. Eliminata in tal modo ogni scoria e ogni ostruzione — opus remotionis — la partecipazione al sovramondo si compie sotto specie di visione o di illuminazione. Culmine dell'approssimazione ascetica, questo punto rappresenta in pari tempo il cominciamento di una ascesa veramente costante, progressiva e realizzatrice degli stati dell'essere superiori alla condizione umana. L'universale come conoscenza e la conoscenza come liberazione sono, in relazione a ciò, gli ideali essenziali della via ascetica.

Il distacco ascetico proprio alla via contemplativa implica la « rinuncia ». Appunto a tale riguardo bisogna prevenire l'equivoco propiziato da forme inferiori di ascesi. Si deve dunque rilevare il senso diverso che la rinuncia ha avuto nell'alta ascesi antica e orientale da un lato, dall'altro in gran parte dell'ascesi religiosa, specie cristiana. Nel secondo caso la rinuncia ha spesso presentato il carattere di una repressione e di una « mortificazione »; non perché non desidera più ma per mortificarsi e « sottrarsi alla tentazione » l'asceta cristiano si distacca dagli oggetti del desiderio. Nell'altro caso la rinuncia procede invece da un disgusto naturale per gli oggetti che comunemente attraggono e che si desiderano, cioè dal fatto che si sente direttamente di desiderare — o, per dir meglio, di volere — qualcosa che il mondo dell'esistenza condizionata non può dare. In questo caso è dunque una naturale nobiltà del proprio desiderio a condurre alla rinuncia, non un intervento esteriore inteso a frenare, mortificare e inibire la facoltà di desiderio di una natura volgare. Del resto, il momento affettivo, anche nelle sue forme più pure e nobili, figura solo nei primi gradi dell'alta ascesi. In sèguito esso è consumato

dal fuoco intellettuale e dall'arido splendore della contemplazione pura.

Come esempio tipico di ascesi contemplativa si può indicare il buddhismo delle origini, sia perché esso è scevro di elementi « religiosi » e organizzato in un puro sistema di tecniche, sia per lo spirito da cui esso è compenetrato e che è lontano da tutto ciò a cui si è ormai portati a pensare parlando di ascetismo. Pel primo punto, si sa che il buddhismo non conosce « dèi » in senso religioso: gli dèi gli appaiono come potenze esse stesse bisognose della liberazione, sì che lo « Svegliato », come è superiore agli uomini, così lo è anche agli dèi. L'asceta, vien detto nel canone, si scioglie non solo dal vincolo umano ma anche da quello divino. In secondo luogo, norme morali non appaiono, nelle forme originarie del buddhismo, che a titolo di strumenti al servigio della realizzazione oggettiva di stati sopraindividuali. Tutto ciò che appartiene al mondo del « credere », della « fede », e che si lega a momenti affettivi, viene evitato. Il principio fondamentale del metodo è la « conoscenza »: far della conoscenza della non-identità del Sé con qualsiasi « altro » — sia pur esso il tutto o il mondo di Brahmâ (il dio teistico) — un fuoco che distrugga progressivamente ogni immedesimazione irrazionale con tutto ciò che è condizionato. Il punto di sbocco, oltre la designazione negativa (nirvâ*n*a = cessazione dell'agitazione), è dato esso stesso, in conformità alla via, in termini di « conoscenza »: bhodi, che è conoscenza in senso eminente, illuminazione sovrarazionale, conoscenza che libera, come in un « risveglio » da un sonno, da un tramortimento, da una allucinazione. Che ciò non equivalga affatto alla cessazione della forza e a qualcosa, come una dissoluzione, vale appena rilevarlo. Dissolvere vincoli, non è dissolvere, ma liberare. L'imagine di colui che, libero da ogni giogo, sia divino, sia umano, è supremamente autonomo e può andare dove vuole, è ricorrentissima nel canone buddhista e si accompagna con ogni specie di simboli a carattere virile e guerriero, oltre che col costante ed esplicito riferimento non al non-essere, ma a qualcosa di superiore tanto all'essere che al non-essere. Il Buddha, come è noto, apparteneva ad un antico ceppo della nobiltà guerriera aria e la sua dottrina — presentantesi come « dottrina dei nobili, al volgare inaccessibile » — è quanto mai lontana da ogni evasione mistica, è compenetrata invece da un senso di superiorità, di chiarezza e di indomabilità spirituale — « libero », « conoscitore », « superbo », « sovrano », di cui « né gli dèi, né gli spiriti, né gli uomini conoscono la via », il « Sommo, l'eroe, il gran vate vittorioso, l'impassibile, il

Signore della rinascita », è detto, nei testi originarî, lo « Svegliato »[1]. La rinuncia buddhistica è del tipo virile e aristocratico già accennato, è dettata da forza, non imposta dal bisogno ma voluta pel superamento del bisogno e per la reintegrazione di una vita perfetta. Che i moderni, i quali conoscono solamente quella vita, che è mista a non-vita e che nella sua agitazione ha l'irrazionalità di una vera « mania » — quando sentono parlare, con riferimento allo stato dello « Svegliato », di nirvâ*n*a, cioè di una estinzione della manìa, identica ad un « più che vivere », ad una supervita, non possano pensare che al « nulla », ciò è molto comprensibile: per un maniaco dire non-mania (nir-vâ*n*a) non può significare che non-vita, che nulla. Epperò è naturale che lo spirito moderno abbia da tempo posti i valori di ogni alta ascesi fra le cose « superate ».

Come esempio occidentale di ascesi contemplativa pura si può indicare in primo luogo il neoplatonismo. È Plotino che con le parole: « Non io debbo andare agli dèi, sono gli dèi che debbono venire a me »[2] ha indicato un aspetto fondamentale dell'ascesi aristocratica; che con la massima: « Agli dèi bisogna rendersi simili, non agli uomini dabbene — non l'esser privi di colpa, ma il divenire un dio, è lo scopo »[3] ha superato decisamente la limitazione moralistica; che come metodo ha riconosciuto la semplificazione interiore — ἁπλῶσις — quale via ad un esser assolutamente sé stessi in una semplicità metafisica, dalla quale scaturisce la v i s i o n e[4] e attraverso la quale — « come centro che si congiunge a centro » — si compie la partecipazione a quella realtà intelligibile, di fronte alla quale ogni altra è da dirsi « più non-vita che vita »[5], le impressioni sensibili apparendo come imagini di sogno[6], il mondo dei corpi come il luogo della « completa impotenza », della « incapacità ad essere »[7].

Un altro esempio sulla stessa linea è la cosidetta mistica tedesca, che ha saputo raggiungere àpici metafisici di là del teismo cristiano. All' ἁπλῶσις plotiniana e alla distruzione dell'elemento « divenire », o elemento samsârico, posta dal buddhismo come condizione pel « risveglio », corrisponde la « Entwerdung » di Taulero. La concezione aristocratica dell'ascesi contemplativa si ritrova nella dot-

[1] Cfr. per es., *Majjhimanikâjo,* IV, 9; X, 8, e, in genere, la nostra opera *La dottrina del risveglio* (Saggio sull'ascesi buddhista), cit.
[2] Presso Porfirio, *Vita Plot.,* 10.
[3] Plotino, *Ennead.,* I, ii, 7; I, ii, 6.
[4] *Ibid.,* I, vi, 9; V, iii, 7; V, v. 7.
[5] *Ibid., I,* iv, 3; VI, ix, 10.
[6] *Ibid.,* III, vi, 6.
[7] *Ibid.,* VI, iii, 8; IX, 8.

trina di Meister Eckhart. Come Buddha, Eckhart si rivolge all'uomo nobile e all'« anima nobile » [8], la cui dignità metafisica è testimoniata dalla presenza, in essa, di una « fortezza », di una « luce » e di un « fuoco » — di qualcosa, di fronte a cui la stessa divinità, teisticamente concepita come « persona », diviene qualcosa di esteriore [9]. Il metodo è essenzialmente quello del distacco — Abgeschiedenheit; virtù, questa, che per Eckhart è più alta di amore, carità, umiltà o compassione [10]. Il principio della « centralità spirituale » viene affermato: il vero Io è Dio, Dio è il nostro vero centro e noi siamo solo esteriori rispetto a noi stessi. Né speranza, né paura, né angoscia né gioia o dolore, « nessuna cosa, che ci possa portar fuori di noi stessi », deve penetrare in noi [11]. L'azione determinata dal desiderio, anche se suo oggetto dovesse essere il regno dei cieli, la beatitudine e la vita eterna, viene respinta [12]. La via procede dall'esterno all'interno, di là da tutto ciò che è « imagine », di là dalle cose e da ciò che ha qualità di cosa (Dingheit), di là dalle forme e dalla qualità della forma (Förmlichkeit), di là dalle essenze e dall'essenzialità. Dal graduale estinguersi di ogni imagine e di ogni forma, poi del proprio pensiero, volere e sapere, procede una conoscenza transformata, portata oltre la forma (überformt) e sovrannaturale. Con ciò si giunge fino ad un àpice, rispetto al quale lo stesso « Dio » (sempre secondo la sua concezione teistica) appare come qualcosa di transitorio, a quella radice trascendente e « non creata » del Sé che, se potesse essere negata, nemmeno « Dio » esisterebbe [13]. Tutte le imagini proprie alla coscienza religiosa vengono divorate da una realtà, che è assoluto, nudo possesso e che nella sua semplicità non può non aver un carattere pauroso per ogni essere finito. Di nuovo, si presenta il simbolo solare: di fronte a questa sostanza denudata e assoluta, « Dio » appare come luna di fronte a sole: con la sua radianza essa fa impallidire la luce divina, come quella del sole sopraffà la luce lunare [14].

Dopo questo cenno sul senso dell'ascesi contemplativa, si dirà qualcosa circa l'altra via, circa la via dell'azione. Mentre nell'ascesi contemplativa si tratta di un processo soprattutto interiore, in cui

[8] MEISTER ECKHART, *Schriften und Predigten*, ed. Büttner, Jena, 1923, v. II, pp. 89 sgg.

[9] *Ibid.*, v. II, pp. 127, 128.

[10] *Ibid.*, v. I, pp. 57 sgg. Cfr. TAULER, *Inst. div.*, c. XXXVIII.

[11] *Ibid.*, v. I, pp. 138 128 sgg.

[12] *Ibid.*, v. I, p. 127.

[13] *Ibid.*, v. I, pp. 78-79, 81.

[14] MEISTER ECKHART, ed. Pfeiffer (Deutsche Mystiker, 1857), p. 505.

in primo piano sta il tema del distacco e il diretto orientamento verso la trascendenza, nel secondo caso si tratta di un processo immanente, volto a destare le forze più profonde dell'entità umana e a portarle a superare sé stesse, a far sì che, in una intensità-limite, dalla vita stessa si liberi l'àpice della supervita. Tale è la via eroica secondo il significato sacro che essa spesso ebbe nell'antichità tradizionale d'Oriente e d'Occidente. La natura di una tale realizzazione fa sì che essa presenti simultaneamente un aspetto esteriore e uno interiore, uno visibile e uno invisibile — mentre l'ascesi contemplativa pura può anche cader del tutto in un dominio, che da nulla di tangibile sia congiunto al mondo esteriore. Quando i due poli dell'approssimazione ascetica non sono separati divenendo, l'uno o l'altro, la « dominante » di un tipo distinto e particolare di civiltà, ma sono invece compresenti e solidali, può dirsi che l'elemento ascetico alimenta invisibilmente le forze di « centralità » e di « stabilità » di un organismo tradizionale; mentre l'elemento eroico ha maggior rapporto col dinamismo, con la forza animatrice delle sue strutture.

In relazione alla via dell'azione, si dirà qualcosa anzitutto sulla dottrina della guerra santa, poi sui giuochi. Ad un tale argomento qui sarà dato un qualche sviluppo, per l'interesse che esso dovrebbe avere per l'uomo occidentale, il quale, secondo la sua natura, è più portato all'azione che non alla contemplazione.

17. - LA GRANDE E LA PICCOLA GUERRA SANTA

Dato che nella visione tradizionale del mondo ogni realtà era un simbolo ed ogni azione un rito, ciò non poteva non valere anche per la guerra. Così la guerra poté rivestire un carattere sacro, e la « guerra santa » e la « via di Dio » potettero divenire una sola cosa.

In forma più o meno esplicita questo concetto si ritrova in molte tradizioni: un aspetto religioso e una intenzione trascendente si legarono di frequente alle imprese cruente e di conquista dell'umanità tradizionale.

Livio riferisce che i guerrieri sanniti presentavano l'aspetto di iniziati [1] e, come eco residuale, nelle popolazioni selvagge sono spesso attestate iniziazioni guerriere e mescolanze dell'elemento guerriero con quello magico. Nell'antico Messico il conferimento del grado di comandante — tecuhtli — era subordinato al superamento di aspre prove di tipo iniziatico e fino a tempi recenti la nobiltà giapponese guerriera dei Samurai ebbe in parte per anima le dottrine e l'ascesi dello Zen, che è una forma esoterica del buddhismo.

Nell'antichità la visione del mondo e il mito per la ricorrenza in essi del tema antagonistico già di per sé propiziavano l'integrazione spirituale dell'idea del combattere. Si è già detto della concezione irano-aria; ma anche nell'antico mondo ellenico nella lotta materiale spesso si concepì il riflesso di una lotta cosmica perenne, della lotta fra l'elemento olimpico-uranico spirituale del cosmos e quello titanico,

[1] Livio, IX, 44, 9: « Sacratos more Samnitium milites eoque candida veste et paribus candore armis insignes ». Cfr. X, 38, 2: « Ritu quodam sacramenti vetusta velut initiatis militibus ».

demonico-feminile o di scatenata elementarità del caos. Questo significato si presentò soprattutto là dove la guerra si associò all'idea di Impero, per via del significato trascendente che, come si è visto, questa idea aveva in proprio: traducendosi allora in una idea-forza di particolare intensità. Ancora ad un Federico I Hohenstaufen nella sua lotta per la difesa del diritto imperiale si applicò il simbolismo delle lotte di Eracle, dell'eroe alleato alle forze olimpiche.

Speciali concezioni relative ai destini dell'oltretomba introducono nei significati interiori dell'ascesi guerriera. Per le razze azteche e nahua la più alta sede di immortalità — la « Casa del Sole » o di Uitzilopochtli — era riservata, oltre che ai sovrani, agli eroi, per gli altri non concependosi, di massima, che un lento spegnersi di una sede analoga all'Ade ellenico [2]. È poi nota la concezione nordico-aria del Walhalla come sede di immortalità celeste destinata — oltre che ai nobili, ai liberi di stirpe divina — agli eroi caduti sul campo di battaglia. Il Signore di questa sede — la quale, come Glitnirbjorg, la « montagna splendente », o Hminbjorg, la « montagna celeste », l'altissimo monte divino sulla cui vetta oltre le nubi brilla una chiarità eterna, si connette col simbolismo dell'« altezza » e si confonde spesso con lo stesso Asgard, con la sede degli Asen posta nella « Terra di Mezzo » (Midgard) — il Signore di questa sede è Odino-Wodan, il dio nordico della guerra e della vittoria, il re che, in una forma del mito [3], col proprio sacrificio avrebbe mostrato agli eroi la via che conduce al soggiorno divino ove si vive eternamente e dove essi si trasformeranno in suoi « figli ». Così pei Nordici nessun sacrificio o culto era più gradito dal dio supremo e più ricco di frutti sovrannaturali, quanto quello celebrato dall'eroe che cade sul campo: e « dalla dichiarazione di guerra sino alla vittoria cruenta l'elemento religioso compenetrava le schiere germaniche e trasportava anche il singolo » [4]. Vi è qualcosa di più: in queste tradizioni si trova l'idea che con la morte eroica il guerriero passa dal piano della guerra materiale terrena a quello di una lotta a carattere universale e trascendente. Le forze degli eroi alimenterebbero il cosidetto Wildes Heer, lo stormo tempestoso di cui Odino è il capo, che prorompe dalla vetta del monte Walhalla e poi in essa torna e si posa. Ma nelle forme superiori di questa tradizione la schiera degli eroi raccolti dalle Walkyrie per Odino sui campi di battaglia, con la quale

[2] Cfr. Réville, *Relig. du Mexique*, cit., pp. 188-189.
[3] *Ynglingasaga*, X.
[4] W. Golther, *Germanische Mythologie*, cit., pp. 554, 303, 325 sgg., 332.

finisce col confondersi il Wildes Heer, è la falange di cui il dio ha bisogno per combattere contro il ragna-rökkr, contro il destino di « oscuramento del divino » (da cfr. col kali-yuga o « età oscura » della tradizione indù) che incombe sul mondo da lontane età [5]: essendo detto che « per grande che sia il numero degli eroi raccolti nel Walhalla, essi saranno sempre pochi per quando verrà il Lupo » [6].

Ciò, per l'idea generale della integrazione della guerra in « guerra santa ». Sarà dato ora qualche riferimento più speciale offerto da altre tradizioni.

Nella tradizione islàmica vengono distinte due guerre sante. l'una è la « grande guerra santa » — el-jihâdul-akbar — l'altra la « piccola guerra santa » — el-jihâdul-açghar — da un detto del Profeta che, di ritorno da una spedizione guerriera, disse: « Siamo tornati dalla piccola guerra alla grande guerra santa ». La grande guerra è di ordine interno e spirituale; l'altra è la guerra materiale, quella che si combatte all'esterno contro un popolo nemico, in particolare, con l'intento di riprendere popoli « infedeli » nello spazio, ove vige la « legge di Dio », dar al-islâm.

Tuttavia la « grande guerra santa » sta alla « piccola guerra santa » come l'anima sta al corpo; ed è fondamentale per la comprensione della ascesi eroica o « via dell'azione », intendere la situazione nella quale le due cose divengono una sola, la « piccola guerra santa » facendosi il mezzo grazie al quale si attua una « grande guerra santa » e viceversa: la « piccola guerra santa » — quella esteriore — divenendo quasi un'azione rituale che esprime e testimonia la realtà della prima. In effetti, in origine l'Islam ortodosso concepì un'unica forma di ascesi: quella legantesi appunto al jihad, alla « guerra santa ».

La « grande guerra santa » è la lotta dell'uomo contro i nemici che egli porta in sé. Più esattamente, è la lotta del principio più alto dell'uomo contro tutto quel che in lui vi è di soltanto umano, contro la sua natura inferiore e ciò che è impulso disordinato e attaccamento materiale [7]. Ciò è dato in termini espliciti in un testo della sapienza

[5] Cfr. GOLTHER, *Op. cit.*, pp. 289-290, 294, 359. Il termine ragna-rökkr si trova nel *Lokasenna,* 39, e vuol dire letteralmente « oscuramento degli dèi ». Più usuale (cfr. *Völuspâ,* 44) è l'espressione ragna-rök, che ha il senso di un destino che volge verso la fine (cfr. *ibid.*, p. 537). La concezione nordica del Wildes Heer trova riscontro in una certa misura nella concezione irànica di Mithra, il « guerriero senza sonno » che alla testa delle Fravashi, parti trascendentali dei suoi fedeli, combatte contro i nemici della religione aria (cfr. *Yaçna,* X, 10).

[6] *Gylfaginning,* 38. Per il significato del « Lupo », cfr. più sotto. II, § 7.

[7] R. GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, cit., pp. 76 sgg. Riferendosi alla *Bhagavad-gîtâ,* testo redatto sotto forma di dialogo fra il guerriero Arjûna e il dio Krshna,

guerriera aria, la *Bhagavad-gîtâ*: « Realizzando quel che sta di là dalla ragione, da te stesso rafforzando te stesso, uccidi il nemico sotto forma di desiderio arduo a vincere »[8]. Come brama e istinto animale, come molteplicità incomposta di impulsi, come limitazione trepida dell'Io fittizio, quindi anche come paura, debolezza e incertezza — il « nemico » che resiste, l'« infedele » in noi va abbattuto e ridotto in ceppi: questa essendo la condizione per raggiungere l'interna liberazione, la rinascita in una unità profonda con sé stessi, la « pace » nel senso esoterico e trionfale di cui si è già detto.

Nel mondo dell'ascesi guerriera tradizionale la « piccola guerra santa », ossia la guerra esteriore, viene additata od anche prescritta quale via per realizzare questa « grande guerra santa » e per tale ragione nell'Islam « guerra santa » — jihad — e « via di Allah » sono termini spesso usati come sinonimi. In quest'ordine di idee l'azione ha rigorosamente la funzione e il còmpito di un rito sacrificale e purificatorio. Le situazioni esteriori della vicenda guerriera determinano un affioramento del « nemico » interiore, il quale come istinto animale di conservazione, paura, inerzia, pietà o passione, oppone una rivolta e una resistenza che chi combatte deve vincere all'atto stesso di scendere in campo a combattere e a vincere il nemico esteriore o il « barbaro ».

Naturalmente, l'orientamento spirituale, la « giusta direzione » — niyyah — che è quella verso la trascendenza (simboli: il « cielo », il « paradiso », i « giardini di Allah », e via dcendo), è presupposta come base; altrimenti la guerra perde il carattere sacro e si degrada in una vicenda selvaggia ove all'eroismo vero si sostituisce l'esaltazione e sono determinanti impulsi scatenati dell'animale umano.

Così è scritto nel *Corano*: « Combattono nella via d'Iddio [cioè nella guerra santa — jihad] coloro che sacrificano la vita terrena per quella avvenire: poiché a chi combatterà nella via di Dio e sarà

il Guénon scrive: « K*r*sh*n*a ed Arjûna, che rappresentano il Sé e l'Io, cioè la personalità e l'individualità, l'âtmâ incondizionato e jivâtmâ, sono saliti su di uno stesso carro, che è il veicolo dell'essere considerato nel suo stato di manifestazione; e, mentre Arjûna combatte, K*r*sh*n*a conduce il carro senza esser lui stesso impegnato nell'azione. Lo stesso significato si trova in diversi testi delle Upanishad: i "due uccelli che risiedono nello stesso albero" e anche "i due che sono entrati nella caverna". El Halââj dice nello stesso senso: "Noi siamo due spiriti congiunti in uno stesso corpo" ». Nella tradizione templare — parimenti di spiritualità guerriera — il noto sigillo con « un cavallo da battaglia montato da due cavalieri con l'elmo in capo e con la picca in mano e con intorno la leggenda: Sigillum militum Christi » (L. CIBRARIO, *Descr. stor. Ord. Cavall.*, cit., v. II, p. 121) — può interpretarsi con molta probabilità alla stregua dello stesso simbolismo.

[8] *Bhagavad-gîtâ*, III, 45.

ucciso, oppure vincitore, Noi daremo grande premio »[9]. Il presupposto, per cui si prescrive: « Combattete nella via di Dio coloro che vi faranno la guerra » — « Uccidèteli dovunque li troviate e scacciateli » — « Non vi mostrate deboli [né] invitate alla pace » — « Quando incontrerete quelli che non credono, abbatteteli finché non ne abbiate fatto strage, [traendo] allora [gli altri] in saldi ceppi »[10] — il presupposto a ciò, è che « la vita terrena è solo un giuoco e trastullo » e che « chi si mostra avaro, si mostra avaro solo verso sé stesso »[11]; massime, da interpretarsi alla stessa stregua dell'evangelico: « Chi vuol salvare la propria vita la perderà, ma chi la cederà la renderà veramente vivente ». Ciò è confermato da un altro passo corànico: « E che, voi che credete, quando vi fu detto: Scendete in campo per la guerra santa — restaste ottusamente a terra? Avete preferita la vita di questo mondo a quella futura » — « Dite, attendete da Noi cosa, oltre le due supreme, [vittoria o sacrificio]? »[12].

È importante anche quest'altro passo: « Vi è stata prescritta la guerra, benché vi dispiaccia. Ma può dispiacervi qualcosa, che per voi è bene e può piacervi ciò, che è male per voi: Dio sa, mentre voi non sapete » — da connettersi all'altro: « Preferirono essere fra quelli che rimasero: un marchio è inciso nei loro cuori sì che n o n c o m p r e n d a n o . . . Ma il Profeta e coloro che credono con lui combattono con quanto essi hanno e con le loro stesse persone: a loro i beni — ed essi son quelli che prospereranno » — « Dio ha preparato per loro giardini fra i quali scorrono fiumi e in cui rimarranno eternamente: tale è la grande felicità »[13]. Questo luogo di « ristoro » — il paradiso — vale come simbolo per degli stati sovraindividuali dell'essere, la realizzazione dei quali non è però necessariamente relegata al post-mortem, come nel caso cui è invece da riferirsi specificamente questo passo: « Di coloro che restano uccisi nella via di Dio, la realizzazione non andrà perduta: [Dio] li dirigerà e disporrà il loro animo. Li farà quindi entrare nel paradiso che Egli ha loro rivelato »[14]. In questo caso, ove si tratta di morte vera in guerra, si ha dunque l'equivalente della mors triumphalis, di cui nelle tradizioni classiche: chi nella « piccola guerra » ha

[9] *Corano,* IV, 76.
[10] *Corano,* II, 186; II, 187; XLVII, 37; XLVII, 4.
[11] *Corano,* XLVII, 38; XLVIII, 40.
[12] *Corano,* IX, 38; IX, 52.
[13] *Corano,* II, 212; IX, 88-89; IX, 90.
[14] *Corano,* XLVII, 5-6-7.

vissuto la « grande guerra santa », ha destato una forza che verosimilmente gli farà superare la crisi della morte e che, avendolo già liberato dal « nemico » e dall'« infedele », lo farà scampare al destino dell'Ade. Per questo, nell'antichità classica si vedrà che la speranza del defunto e la pietà dei congiunti posero spesso sulle urne funerarie figure di eroi e di vincitori. Ma anche da vivi si può avere attraversato la morte ed aver vinto, si può aver conseguito la supervita ed essere ascesi al « regno celeste ».

Alla formulazione islàmica della dottrina eroica fa riscontro quella esposta nella già citata *Bhagavad-gîtâ,* dove gli stessi significati si ritrovano ad uno stato più puro. E non è senza interesse rilevare che la dottrina della liberazione attraverso l'azione pura, esposta in questo testo, viene dichiarata di origine « solare » e essa sarebbe stata direttamente comunicata dal capostipite del presente ciclo non a sacerdoti o brahmâ*n*a, ma a dinastie di re sacrali [15].

La pietà che trattiene il guerriero Arjûna [16] dallo scendere in campo contro il nemico, per il fatto di riconoscere fra di esso anche suoi congiunti e suoi maestri, nella *Bhagavad-gîtâ* viene qualificata « viltà indegna di un uomo ben nato, ignominiosa, che dal cielo allontana » [17]. La promessa è la stessa: « Ucciso, avrai il paradiso; vittorioso, avrai la terra: perciò sorgi risoluto alla battaglia » [18]. L'orientamento interno — la nyyah islàmica — capace di trasformare la « piccola guerra » in « grande guerra santa » è dichiarato in netti termini: « A me dedicando tutta l'azione — dice il dio K*r*sh*n*a — con la mente fissa nello stato supremo dell'Io, esente dall'idea di possesso, libero da febbre nello spirito, combatti » [19]. In termini egualmente chiari si dice sulla purità di questa azione, che deve essere voluta in sé stessa: « Mettendo al pari piacere e dolore, profitto e perdita, vittoria e sconfitta, àrmati per la battaglia: in tal modo, non avrai colpa » [20] cioè: in nulla devierai, compiendo il tuo dharma

15 *Bhagavad-gîtâ,* IV, 1-2.

16 Arjûna ha anche il titolo di Gudâkesha, che vuol dire: « Signore del sonno ». Così non si tratta che di una figurazione guerriera del tipo dello « Svegliato » e in effetti Arjûna è anche colui che ascende il « monte » (l'Himâlaya) per fare ascesi e conseguire doti divine. Nella tradizione irànica l'attributo di « Senza Sonno » fu eminentemente riferito al dio di luce, Ahura-Mazda (cfr. *Vendîdâd,* XIX, 20), poi anche a Mithra (*Yaçna,* X, 10).

17 *Bhagavad-gîtâ,* II, 2.

18 *Ibid.,* II, 37.

19 *Ibid.,* III, 30.

20 *Ibid.,* III, 38. Anche nella tradizione estremo-orientale si parla del coraggio virile, cui è proprio « guardar con uno stesso occhio disfatta e vittoria », e del suo più nobile aspetto, superiore ad ogni « impetuosità del sangue », quando « ripiegan-

di guerriero, dalla direzione sovrannaturale [21].

La relazione fra la guerra e la « via di Dio » è essa stessa presente nella *Bhagavad-gîtâ,* con un'accentuazione dell'aspetto metafisico: il guerriero riproduce, in un certo modo, la trascendenza della divinità. L'insegnamento impartito da K*r*sh*n*a ad Arjûna riguarda anzitutto la distinzione fra ciò che come essere puro è imperituro, e ciò che come elemento umano e naturalistico non ha che una parvenza di esistenza: « Non v'è [possibilità di] esistenza per l'irreale o [possibilità di] non-esistenza per il reale: coloro che sanno, percepiscono la verità rispettiva di entrambi... Sappi essere indistruttibile ciò che tutto compenetra. Colui che lo considera come uccisore e colui che lo considera come ucciso, sono entrambi ignoranti: esso non uccide e non è ucciso. Non è ucciso, quando il corpo è ucciso. Questi corpi dello spirito eterno, indistruttibile, illimitato, valgono come periturí: quindi sorgi, e combatti » [22].

Alla coscienza dell'irrealtà di ciò che si può anche perdere o far perdere come vita caduca e corpo mortale — coscienza, cui fa riscontro l'islàmica definizione dell'esistenza terrena come giuoco e trastullo — si associa poi la conoscenza di quell'aspetto del divino secondo il quale esso è la forza assoluta, dinanzi alla quale ogni esistenza condizionata appare come negazione: forza che dunque, per così dire, si denuda e folgora in temibile teofania appunto nella distruzione, nell'atto che « nega la negazione », nel turbine che travolge ogni vita finita per annientarla — o per farla risorgere in alto, transumanata.

Così, a liberare Arjûna dal dubbio e dal « molle vincolo dell'anima », il Dio non solo dichiara: « Nei forti sono la forza esente da desiderio e da passione — sono il fulgore nel fuoco, in tutte le creature la vita, e l'austerità negli asceti. Sono l'intelletto dei sapienti e la gloria dei vittoriosi »[23] — ma alla fine, abbandonando ogni aspetto di persona, si palesa nella « terribile e meravigliosa forma che fa tremare i tre mondi », « alta come i cieli, radiante, multicolore,

domi su me trovo un c u o r e p u r o, avessi anche mille o diecimila uomini di contro, vado senza paura » (MENG-TZE, III, 2).

[21] Cfr. *Mânavadharmaçâstra,* V, 98: « Colui che muore d'un colpo di spada in combattimento, compiendo il suo dovere di kshatriya compie nell'atto stesso il sacrificio più meritorio e la sua purificazione ha luogo all'istante »; VII, 89: « I re che in battaglia combattano con grande coraggio e senza volgere il capo, vanno direttamente in cielo ».

[22] *Bhagavad-gîtâ,* II, 16, 17, 19, 20, 18.

[23] *Bhagavad-gîtâ,* VII, 11, 9, 10.

con spalancate fauci e grandi occhi fiammeggianti »[24]. Gli esseri finiti — come lampade sotto uno splendore troppo intenso, come circuiti percossi da un potenziale troppo alto — cedono, si disfanno, trapassano, perché in seno ad essi arde una potenza che trascende la loro forma, che vuole qualcosa di infinitamente più vasto di tutto ciò che essi come singoli possono volere. Per questo gli essere finiti « divengono », trasmutando e passando dal manifesto nell'immanifesto, dal corporeo nell'incorporeo. Su tale base si definisce la forza atta a produrre la realizzazione eroica. I valori si capovolgono: la morte diviene testimonianza di vita, la potenza distruttrice del tempo palesa la indomabile natura celata in ciò che al tempo e alla morte soggiace. Donde il senso delle seguenti parole di Arjûna nel punto in cui ha la visione della divinità come pura trascendenza: « Come le farfalle con crescente velocità si precipitano nella fiamma ardente a trovare la loro distruzione, così i viventi con crescente velocità nelle Tue bocche a trovar la loro distruzione si precipitano. Come le innumeri fluide correnti scorrono dirette soltanto al mare, similmente questi eroi del mondo mortale entrano nelle Tue bocche ardenti »[25]. E K*r*sh*n*a: « Io sono il tempo appieno manifesto, distruttore dei mondi, a dissolvere i mondi quivi occupato. Anche senza il tuo intervento questi guerrieri schierati in opposte file cesseranno tutti di vivere. Sorgi dunque, e gloria ti acquista: vinci i nemici e godi prospero regno. Tutti questi, già uccisi invero son da me. Tu, sii lo strumento. Senza timore combatti dunque, e i nemici vincerai nella battaglia »[26].

Per tal via, si ripresenta l'identificazione della guerra con la « via di Dio ». Il guerriero evoca in sé la forza trascendente di distruzione, la assume, in essa si trasfigura e si libera, infrangendo il vincolo umano. La vita — come un arco; l'anima — come un dardo; il bersaglio da trafiggere — lo Spirito Supremo: ad esso unirsi, come la freccia scagliata si configge nel suo bersaglio — è detto in un altro testo della stessa tradizione[27]. Questa è la giu-

[24] *Ibid.*, XI, 19, 20; XI, 24. Tale è l'aspetto Çiva del divino, talvolta particolarmente figurato nella sua « potenza » o « sposa » Kâli o Çakti, la quale, secondo la dottrina esoterica, « dorme » — ossia è latente — nel profondo di ogni essere. Una quasi equivalente figurazione della divinità invocata dai guerrieri che si preparano alla battaglia è Indra (cfr. R*g*-*Veda*, II, 12): Indra è il dio del giorno e del cielo luminoso e, per ciò stesso, il distruttore delle tenebre (R*g*-*Veda*, IV, 50); dio delle battaglie, egli ha per sposa la stessa Çakti, che trasporta con sé (*Ibid.*, V, 38), pur apparendo come colui che è « più forte della forza » (VI, 18).

[25] *Bhagavad-gîtâ*, XI, 29, 28.

[26] *Ibid.*, XI, 32, 33, 34.

[27] *Mârkandeya-purâna*, XLII, 7, 8. In tal senso si può anche intendere la trasfigurazione « solare » dell'eroe divino Karna secondo il *Mahâbhârata*: dal suo corpo

stificazione metafisica della guerra, l'assunzione della « piccola guerra » in « grande guerra santa ». Ciò fa anche intendere il senso delle tradizioni circa il trasformarsi, durante la battaglia, di un guerriero, o re, in un dio. Ramses Merianun sul campo si trasformò, secondo la tradizione, nel Dio Amon, dicendo: « Io sono come Baal nella sua ora » — e i nemici, riconoscendolo nella mischia: « Non è un uomo, è Satkhu, il Grande Guerriero, è Baal incarnato! »[28]; qui, Baal corrispondendo allo Çiva e all'Indra vedico, così come al paleogermanico, solare Tiuz-Tyr, che ha per segno la spada ma altresì relazione con la runa Y, ideogramma della resurrezione (« uomo con braccia levate ») e al già detto Odino-Wotan, dio delle battaglie e della vittoria. Non si deve trascurare, d'altra parte, il fatto che sia Indra, sia Wotan sono concepiti altresì come dèi dell'ordine (Indra è detto « infrenatore delle correnti » e come dio del giorno e del cielo luminoso ha anche tratti olimpici), direttori del corso del mondo. Così ritorna anche il tema generale di una guerra che si giustifica come un riflesso di quella trascendente della « forma » contro il caos e le forze della natura inferiore ad esso congiunte.

Sulle forme classiche occidentali della « via dell'azione », si dirà più sotto. Per la dottrina della « guerra santa » qui, infine, faremo riferimento alle Crociate. Il fatto che nelle Crociate si trovarono di fronte come avversari uomini, che combattevano vivendo la guerra, in fondo, secondo uno stesso significato spirituale, mostra il luogo vero di quella unità nello spirito tradizionale che può mantenersi non solo attraverso le differenze, ma altresì attraverso i contrasti più drammatici. Appunto nel sorgere l'uno contro l'altro per la « guerra santa », l'Islam e la cristianità testimoniarono parimenti dell'unità nello spirito tradizionale.

Già l'inquadramento delle Crociate è ricco di elementi, atti a conferir loro un possibile significato simbolico-spirituale. La conquista della « Terra Santa » « di là dal mare », in realtà si presentava con molti più rapporti, di quanto non si sia supposto, con le antiche tradizioni, secondo le quali « nel lontano Oriente, ove si leva il sole, si trova la felice regione degli Asen con la santa città di Ayard ove non regna la morte ma i viandanti godono celeste serenità e vita eterna »[29]. Pertanto, la lotta contro l'Islam

caduto in battaglia folgora una luce che attraversa la volta celeste e penetra nel « Sole ».

[28] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, cit., p. 305.

[29] Cfr. B. KUGLER, *Storia delle Crociate*, tr. it., Milano, 1887, p. 21. Questa regione ci si presenta come una delle figurazioni della simbolica regione del « Centro

ebbe per sua natura, fin dall'inizio, molti punti in comune con l'ascesi [30]. « Non trattavasi di combattere pei regni della terra, ma pel regno del cielo: le Crociate non erano punto cosa degli uomini, sibbene di Dio: di conseguenza, non le si dovevano giudicare come gli altri avvenimenti umani » [31]. La guerra santa valse a quel tempo come una guerra tutta spirituale e, per usare l'espressione di un cronachista di allora, « come un lavacro che è quasi fuoco di purgatorio prima della morte ». Dai papi e dai predicatori i morti nelle Crociate venivano paragonati a « o r o tre volte provato e s e t t e volte purificato nel f u o c o » sì da trovar grazia presso il Signore supremo [32]. « Non dimenticate mai questo oracolo — scriveva S. Bernardo nel *De Laude novae Militiae* [33]. — Sia che viviamo, sia che moriamo, noi apparteniamo al Signore. Quale gloria per voi il non uscir mai dalla mischia, se non coperti di allori. Ma quale maggior gloria è mai quella di guadagnare sul campo di battaglia una corona immortale... O fortunata condizione, in cui si può aspettare la morte senza timore, desiderarla con impazienza e riceverla con animo fermo! ». Al Crociato si prometteva il possesso della « gloria assoluta » — gloire asolue —, il « riposo » nel paradiso — nella rozza lingua guerriera del tempo: conquerre lit en paradis —, cioè quello stesso « ristoro » sovrannaturale, di cui nel *Corano* [34]. A tale stregua Gerusalemme, mèta della conquista crociata, si presentava nel doppio aspetto di una città terrena e di una città celeste [35], e la Crociata diveniva l'equivalente, in termini di tradizione eroica, del « rito » di un pellegrinaggio, e della « passione » di una via crucis. Peraltro, gli appartenenti agli Ordini che maggior contributo dettero alle Crociate — ad esempio i Cavalieri del Tempio e di S. Giovanni — erano uomini che, come il monaco o l'asceta cristiano, « avevano imparato a disprezzare la vanità di questa vita: in tali Ordini si ritiravano i guerrieri ch'erano stanchi del mondo e che avevano di tutto veduto e di tutto gustato » [36] tanto da dirigere ormai il loro spirito verso qualcosa di più alto. L'insegnamento, che vita est militia

del mondo », qui però con interferenza di motivi della tradizione nordica, dato che Ayard null'altro è che l'Asgard, la sede degli Asen del mito eddico, la quale spesso si confonde con la Walhalla.

30 *Ibid.*, p. 20.

31 Michaud, *Storia delle Crociate*, tr. it., Milano, 1909, p. 543.

32 *Ibid.*, p. 547. Il lettore riconoscerà il valore esoterico delle espressioni sottolineate.

33 *Apud* Cibrario, *Descr. st. Ord. cavall.*, cit., p. 122.

34 Cfr. Gautier, *La Chevalerie*, cit., pp. 47, 99.

35 Nelle credenze ebraico-cristiane Gerusalemme, del resto, venne considerata spesso come una imagine della misteriosa Salem, di cui è re Melchisedek.

36 Cfr. Michaud, *Storia Croc.*, cit., p. 582.

super terram, poteva realizzarsi in loro in modo integrale, interno e esterno. « Con le preghiere approntavansi a combattere e movevano contro l'inimico. Loro mattutino era la tromba; loro cilizi le armature di raro svestite; fortezze divennero i loro monasteri; e tennero il luogo di reliquie ed imagini di Santi i trofei rapiti agli infedeli »[37]. Non diversa ascesi preparava quella realizzazione spirituale, che si connette altresì all'aspetto segreto della cavalleria, di cui già si è detto.

Furono i rovesci militari subìti dalle Crociate che, fonte in un primo momento di sorpresa e di perplessità, valsero poi a purificarle da ogni residuo di materialità e a far convergere gli sguardi dall'esteriore all'interiore, dal temporale allo spirituale. Nel paragonare la sorte infelice di una Crociata a quella della virtù sventurata, la quale non è giudicata e ricompensata che in termini di un' altra vita — si veniva infatti a porre qualcosa di superiore sia al vincere che al perdere, a concentrare ogni valore nell'aspetto rituale e « sacrificale » dell'azione in sé, compiuta indipendentemente dai risultati terrestri visibili, come una offerta per trarre dall'olocausto dell'elemento umano la « gloria assoluta » immortalante.

Così nelle stesse Crociate ricorrono i significati fondamentali già precisati con i termini di quelle tradizioni, cui furon proprie, espressioni come: « Il paradiso è all'ombra delle spade » o ancora: « Il sangue degli eroi è più vicino a Dio dell'inchiostro dei filosofi e delle preghiere dei devoti » — e la concezione della sede dell'immortalità quale « isola degli eroi », o Walhalla, « corte degli eroi ». Ricorre lo stesso spirito che animava altresì il dualismo guerriero mazdeo, per cui poi i seguaci di Mithra assimilarono l'esercizio del loro culto alla professione delle armi; i neofiti giuravano secondo un giuramento — sacramentum — simile a quello richiesto nell'esercito; e l'iniziato, una volta tale, faceva parte della « sacra milizia del dio di luce »[38].

D'altra parte, nelle Crociate va anche segnalata — perché vi ha un caratteristico rilievo — la realizzazione dell' universalità e della supernazionalità appunto attraverso l'ascesi dell'azione. Principi e duci di ogni terra convennero nell'impresa unica e sacra di là da ogni loro interesse particolare e da ogni divisione politica, in una solidarietà europea conforme allo stesso ideale ecumenico del Sacro Romano Impero. La forza principale della Crociate, del resto,

[37] Di Castro, *Frat. segr.*, cit., p. 194.
[38] Cfr. Cumont, *Rel. orient. dans le pagan. rom.*, cit. pp. XV-XVI.

fu fornita dalla cavalleria, la quale, come già si è rilevato, era una istituzione supernazionale, i cui membri non avevano patria e si portavano dovunque potessero combattere per quei principî, cui avevano giurato fedeltà incondizionata. Urbano II si rivolse alla cavalleria appunto come alla comunità di coloro che « accorrendo dovunque scoppiasse una guerra per portarvi il terrore delle loro armi in difesa dell'onore e della giustizia », a maggior ragione dovevano raccogliere l'appello della guerra santa [39]. Così anche da questo punto di vista vi fu una convergenza fra l'esterno e l'interno: nella guerra santa si offriva, pel singolo, l'esperienza dell'azione disindividualizzata. Ma in pari tempo la risultante unione dei guerrieri in qualcosa di superiore alla loro razza, ai loro interessi nazionali, alle loro divisioni territoriali e politiche, esprimeva anche esteriormente il superamento del particolare, già proprio all'ideale del Sacro Romano Impero [40]. In realtà, se l'universalità legata all'ascesi della pura autorità spirituale è la condizione per una unità tradizionale a carattere invisibile, esistente al disopra di ogni divisione politica nel corpo di una civiltà unica improntata dal cosmico, dall'eterno, da ciò, rispetto a cui tutto quel che è pathos e tendenza degli uomini scompare e che nel campo dello spirito presenta gli stessi caratteri di purità e di potenza delle grandi forze di natura; quando a questa universalità si aggiunga l'« universalità come azione » — allora si giunge all'ideale supremo dell'Impero, a quello, la cui unità è visibile oltreché invisibile, materiale e politica oltreché spirituale. Appunto l'ascesi eroica, l'indomabilità della vocazione guerriera potenziata dalla direzione sovrannaturale è lo strumento a tanto: a che nel « fuori », nel corpo di molte genti organizzate e unificate da una unica grande stirpe conquistatrice, si rifletta analogicamente l'unità stessa del « dentro ».

Peraltro, chi ama i contrasti, anche nei riguardi della guerra non avrebbe che da passare alla considerazione di ciò a cui ci si è ridotti con la civiltà moderna. Passando pel livello, ancora non privo di una certa nobiltà, del guerriero che combatte per l'onore e il diritto del suo principe, si giunge fino al tipo del mero « soldato » presso

[39] Cfr. MICHAUD, *Stor. Croc.*, cit., p. 581.

[40] Una analoga forma di universalità « attraverso l'azione » fu in larga misura realizzata dalla stessa civiltà romana antica. Anche gli Stati e le città greche conobbero soprattutto « attraverso l'azione » qualcosa di superiore ai loro particolarismi politici: attraverso i giuochi olimpici e la lega delle città elleniche contro il « barbaro ». Fu la corrispondenza dinamica di ciò che, dal punto di vista tradizionale, rappresentò l'unità ellenica nell'anfitionato delfico.

alla destituzione di ogni elemento trascendente od anche soltanto religioso nell'idea del combattere. Cosa da fanatismo « medievale » è apparso il battersi per la « via di Dio », cosa santissima, invece, battersi per gli ideali « patriottici » e « nazionali » e per altri miti che però nell'epoca contemporanea dovevano gettare la loro maschera e palesarsi come strumenti di forze irrazionali, materialistiche e distruttive. Così si è potuto a poco a poco vedere che là dove si diceva romanticamente « patria » spesso si pensava a piani di annessione o di sopraffazione e agli interessi di una industria monopolistica; si è potuto vedere che le oratorie circa l'« eroismo » appartenevano prevalentemente a coloro che accompagnavano alla stazione gli altri che partivano per sperimentare la guerra come tutt'un'altra cosa, in una crisi, il cui risultato quasi sempre non è stato la vera trasfigurazione eroica della personalità ma la regressione del singolo nel piano di istinti selvaggi, di « riflessi », di reazioni conservanti ben poco dell'umano per essere non al disopra, ma al disotto di esso [41].

L'epoca dei nazionalismi ha conosciuto un degno surrogato delle due grandi culminazioni tradizionali, cioè dell'universalità dell'autorità spirituale e dell'universalità eroica: l'imperialismo. Mentre nel vivere civile si considera riprovevole l'atto di chi, pel semplice fatto di desiderarli o di abbisognarne, si impadronisce con la violenza dei beni altrui, un comportamento consimile nei rapporti fra nazione e nazione è sembrato cosa naturale e legittima, ha consacrato l'idea del combattere ed ha fatto da base all'ideale « imperialistico ». Una nazione povera o « senza spazio » — si è pensato — ha tutto il diritto, se non anche il dovere, di mettere le mani sui beni e sulle terre di altri popoli. In certi casi, si è giunti

[41] La lettura dei cosidetti « romanzi di guerra » di E. M. REMARQUE (soprattutto *Im Westen nichts Neues*, e *Der Weg zurük*), è interessante, quanto al contrasto fra l'idealità e la retorica patriottica e i risultati realistici dell'esperienza della guerra in certe generazioni centro-europee. D'altronde, esperienze analoghe debbono essere state conosciute anche fra altri popoli, se, per tacere di H. Barbusse, un ufficiale italiano, per es., ha potuto scrivere: « Veduta da lontano la guerra può avere una tinta di ideale cavalleresco per le anime entusiaste e una specie di prestigio coreografico per gli esteti. Bisogna che le generazioni venture imparino dalla nostra che nulla è più falso di quel fascino, e che nessuna leggenda è così grottesca di quella che attribuisce alla guerra una virtù qualsiasi, una influenza qualunque sul progresso, una educazione che non sia di crudeltà, di rivoluzione, di instupidimento. Spogliata dalle sue magiche attrattive, Bellona è più schifosa di Alcina, e i giovani che son morti fra le sue braccia hanno rabbrividito di orrore al suo contatto. Ma noi dovevamo prender le armi » (V. CODA, *Dalla Bainsizza al Piave*, Milano, s. d., p. 8). Solo nelle prime opere, dettate da una esperienza personale di combattente, di Erst JÜNGER, è riapparsa l'idea, che questi processi possono cambiare di polarità, che proprio gli aspetti più distruttivi della guerra moderna tecnicizzata possono condizionare un tipo superiore di uomo, di là sia dalla retorica patriottica e « idealista », sia dall'umanitarismo e dal disfattismo.

perfino a creare ad arte condizioni per cui una nazione sia spinta all'espansione e alla conquista « imperialistica ». Un esempio tipico, nel riguardo, è stato quello del metodo demografico legato alla parola d'ordine: « Il numero è potenza »; un altro, assai più diffuso e di un piano ancor più basso, perché esclusivamente controllato dal fattore economico-finanziario, è quello della superproduzione. Giunti alla superproduzione e alla condizione di nazioni che demograficamente o industrialmente « non hanno spazio », s'impone uno sbocco e, dove a ciò non bastino la « guerra indiretta » e le mene diplomatiche, si passa ad azioni militari, che peraltro ai nostri occhi presentano un significato molto ma molto più basso di quello che le invasioni barbariche potettero avere. Un rivolgimento simile ha assunto negli ultimi tempi proporzioni mondiali, presso ad un uso della retorica più ipocrita. Sono state mobilitate le grandi idee dell'« umanità », della « democrazia » e della « libertà dei popoli », mentre da un lato — da quello esterno — si è « superata » l'idea non pure di « guerra sacra », ma di guerra in genere come persone d'onore potevano concepirla e si è fatto scendere l'ideale eroico al livello del poliziotto, perché le nuove « crociate »[42] non hanno saputo trovare migliore bandiera di quella di una « azione contro l'aggressore »; ma, dal lato interno, di là dai fumi di questa retorica, è stata determinante unicamente la bruta, cinica volontà di potenza di oscure forze capitalistiche e collettivistiche internazionali. In pari tempo la « scienza » ha condotto ad un'estrema meccanicizzazione e tecnicizzazione della vicenda guerriera per cui oggi non è tanto l'uomo che combatte contro l'uomo, ma è la macchina che combatte contro l'uomo, al limite venendo impiegati — con la guerra aerea indiscriminata, le armi atomiche e le armi chimiche — sistemi razionali di sterminio in massa, senza luce e senza scampo; sistemi, quali prima potevano essere pensati solo per annientare microbi od insetti. Che milioni e milioni di uomini, strappati in massa ad occupazioni e vocazioni del tutto estranee a quella del guerriero, fatti letteralmente, come si dice nel gergo tecnico militare, « materiale umano », muoiano in simili vicende — questa sì che è cosa santa e degna del punto attuale del « progresso della civiltà ».

[42] Proprio *Crusade in Europe* è la designazione data alla invasione americana del 1943-1945 dal comandante supremo delle forze statunitensi Eisenhower in un suo libro. Un altro di tali comandanti, MacArthur, è giunto fino a gratificarsi della qualifica di cavaliere del Graal nella guerra della civiltà capitalistica americana contro l'Impero nipponico di diritto divino.

18. - LUDI E VICTORIA

Nell'antichità classica i giuochi — ludi — ebbero, in parte, un carattere sacro, tale da farne altre espressioni caratteristiche della tradizione dell'azione.

« Ludorum primum initium procurandis religionibus datum » afferma Livio. Vi sarebbe stato pericolo a negligere i sacra certamina, per cui se le casse dello Stato sono vuote, si possono semplificare i giuochi, non già sopprimerli. La costituzione d'Urso fa obbligo ai duoviri e agli edili di celebrare i giuochi in onore degli dèi. Vitruvio vuole che ogni città abbia il suo teatro, deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus; e il presidente dei giuochi del Circo Massimo in origine era anche il sacerdote di Cerere, Liber e Libera. In ogni caso, a presiedere i giuochi a Roma fu sempre un rappresentante della religione ufficiale patrizia e per alcuni ludi furono persino creati appositi collegi sacerdotali (per es. i Salii agonali)[1]. I giuochi erano talmente legati ai templi, che gli imperatori cristiani dovettero permettere di conservare quei templi, la cui abolizione avesse coinvolto quella dei ludi: i quali, in realtà, si protrassero come poche altre istituzioni della Roma antica fino a quando l'impero romano perdurò[2]. Un'àgape, cui i dèmoni erano invitati — invitatione daemonum — chiudeva i ludi, col significato di un rito di partecipazione alla forza mistica ad essi legata[3]. « Ludi

[1] Riferimenti tratti da A. Pigoniol, *Recherches sur les Jeux romains*, Strasbourg, 1923, pp. 124-137.
[2] Cfr. G. Boisser, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, v. I, pp. 95-96; v. II, pp. 197 sgg.
[3] Dione Cass., LI, 1.

scenici... inter res divinas a doctissimis conscribuntur » riferisce Agostino [4].

Res divinae — tale carattere poteva dunque rivestire non di rado ciò a cui si può far corrispondere lo sport e l'infatuazione sportiva plebea dei nostri giorni. Nella tradizione ellenica l'istituzione dei giuochi più importanti ebbe una stretta relazione con l'idea della lotta delle forze olimpiche, eroiche e solari contro le forze naturali ed elementari. I giuochi pitici a Delfo ricordavano il trionfo di Apollo su Pitone e la vittoria di questo dio iperboreo nella gara con gli altri dèi. I giuochi olimpici si connettevano parimenti all'idea del trionfo della stirpe celeste sulla stirpe titanica [5]. Eracle, il semidio alleato degli Olimpici contro i giganti secondo imprese, cui si riferisce massimamente il suo passare all'immortalità, avrebbe istituito i giuochi olimpici [6] traendo simbolicamente dalla terra degli Iperborei l'olivo con cui si coronavano i vincitori [7]. Tali giuochi avevano un carattere rigorosamente virile. Era assolutamente vietato alle donne assistervi. Inoltre non deve essere un caso che nei circhi romani appaiono numeri e simboli sacri: i t r e — nelle ternae summitates metarum e nelle tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus che Tertulliano [8] riferisce alla grande Triade samotrace: i c i n q u e nei cinque spatia dei circuiti domiziani; i d o d i c i zodiacali nel numero delle porte da cui entravano i carri, all'inizio dell'Impero; i s e t t e nel numero dei ludi annuali al tempo della repubblica, nel numero degli altari degli dèi planetari con al sommo la piramide del sole nel Circo Massimo [9], nel numero totale dei giri di cui si componeva ogni corsa completa, epperò anche delle « uova » e dei « delfini » o « tritoni » che si trovavano in ognuno di questi sette curricula [10]. Ma — come Bachofen l'ha rilevato — l'uovo e il tritone a loro volta alludevano simbolicamente alla dualità fondamentale delle forze del mondo: l'« uovo » rappresenta la materia generatrice, racchiudente ogni potenzialità — mentre il « tritone » o « cavallo ma-

[4] AGOSTINO, *Civ. Dei*, IV, 26.

[5] Cfr. PAUSANIA, V, 7, 4; L. PRELLER, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1872, v. I, p. 49.

[6] Cfr. PINDARO, *Ol.*, III sgg.; X, 42 sgg.; DIODORO, IV, 14.

[7] Cfr. PINDARO, *Ol.*, III, 13 sgg.; PLINIO, *Hist. Nat.*, XVI, 240.

[8] TERTULLIANO, *De Spect.*, VIII.

[9] LIDIO, *De Mensibus*, I, 4; I, 12.

[10] L. FRIEDLAENDER, *Die Spiele*, in append. a MARQUARDT, cit., v. II, pp. 248, 283, 286-289. J. J. BACHOFEN, *Urreligion und antike Symbole*, Leipzig, 1926, v. I, pp. 343, 329-347. L'innegabile simbolismo di vari dettagli costruttivi dei circhi romani è una delle tracce della presenza di conoscenze « sacre » nell'antica arte dei costruttori.

rino », sacro a Poseidone-Nettuno, frequente figurazione dell'onda, per tal via esprimeva quella stessa potenza fecondatrice fàllico-tellurica per cui, secondo una tradizione riportata da Plutarco, nella corrente delle acque del Nilo si imaginò la forza fecondatrice del maschio primordiale irrorante Iside, concepita come la terra d'Egitto. Questa dualità trovò peraltro un riflesso nella stessa situazione del luogo antico dei ludi e delle equirria: nella valle fra Aventino e Palatino, sacra a Murcia — una delle divinità feminili-telluriche — Tarquinio fa costruire il suo circo; e le piste delle equirria partivano dalla c o r r e n t e del Tevere e avevano per metae delle s p a d e infitte nel Campo di Marte [11]. Dunque: simboli eroici e virili alla fine, al τέλος — al principio e d'intorno, l'elemento feminile e materiale della generazione: l'acqua fluente o il suo sacro a divinità ctonie.

In tal modo l'azione s'inquadrava fra simboli materiali di significati superiori, a far sì che « il metodo e la tecnica magica » celantisi nei ludi [12], i quali sempre cominciavano con solenni sacrifici e spesso furono celebrati ad invocare forze divine in momenti di pericolo nazionale, potessero avere una maggiore efficacia. L'impeto dei cavalli, la vertigine della corsa vibrata verso la vittoria per s e t t e circuiti e, per un altro verso, paragonata a quella solare e al sole consacrata [13], rievocava il mistero della corrente cosmica lanciata nel « ciclo della generazione » secondo la gerarchia planetaria. Da riconnettersi al significato generale del « sacrificio », è, poi, l'uccisione rituale del cavallo vincitore, consacrato a Marte: la forza così liberata, sembra che dai Romani fosse poi soprattutto diretta a propiziare occultamente il raccolto, ad frugum eventum. Questo sacrificio può considerarsi, del resto, come la corrispondenza dell'açvamedha indo-ario, che originariamente era un rito magico propiziatore di potenza, celebrato in occasioni straordinarie, ad esempio al momento dell'entrata in guerra e dopo una vittoria. Coi due cavalieri, che entravano nell'arena l'uno dalla porta d'oriente e l'altro dalla porta d'occidente per impegnare un combattimento mortale; coi colori

[11] Cfr. BACHOFEN, *Op. cit.*, v. I, pp. 340, 342.
[12] PIGANIOL., *Op. cit.*, p. 149 e passim.
[13] PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 143. Il dio Sol aveva anticamente un suo tempio in mezzo allo stadio, e soprattutto le corse cicliche erano sacre a questo dio, figurato come condottiero del carro solare. Ad Olimpia, vi erano dodici giri — dodekagnamptos (cfr. PINDARO, *Ol.*, II, 50) — non senza relazione al sole nello Zodiaco, e CASSIODORO (*Var. Ep.*, III, 51) dice che il circo romano rappresentava il corso delle stagioni.

originari delle due fazioni, che erano quelli stessi in cui si ripartiva l'uovo cosmico orfico, il bianco simboleggiante l'inverno e il rosso simboleggiante l'estate o, ancor meglio, l'uno la potenza ctonio-lunare, l'altro quella urano-solare [14] — si evocava altresì la lotta fra due grandi forze elementari. Ogni mèta, meta sudans, era considerata come « viva » — λίθος ἔμψυχος ; e l'altare costruito pel dio Consus — un dèmone in attesa del sangue versato nei giuochi cruenti, o munera — in una meta del circo, che veniva scoperto solo in occasione dei giuochi, appariva come punto di sbocco di forze infere, proprio come il puteal etrusco con cui esso tradisce una visibile corrispondenza [15]. Ma, in alto, si ergevano statue di divinità trionfali, che rimandavano all'opposto principio uranico, sì che il circo, sotto un certo riguardo, si trasformava in un concilio di numi — daemonum concilium [16] — la cui invisibile presenza era, del resto, statuita ritualmente da seggi lasciati vuoti [17]. Così quel che da un lato appariva come dispiegamento dell'azione in una vicenda atletica, agonale o scenica, dall'altro passava al piano di una evocazione magica, il cui rischio era reale in un ordine più vasto di quello della vita dei partecipanti ai certamina, e la cui vittoria rinnovava e avvivava nel singolo e nella collettività quella delle forze uraniche sulle forze infere, tanto da trasformarsi in un principio di « fortuna ». Ad esempio, i ludi apollinari furono istituiti in occasione delle guerre puniche, per difendersi dal pericolo preannunciato dall'oracolo. Vennero ripetuti per scongiurare una peste, dopo di che furono celebrati periodicamente. Così nel preludio dei giuochi, nella cosidetta « pompa », venivano portati solennemente dal Campidoglio fino al circo in carri consacrati — tensae — gli attributi — exuviae — degli stessi dèi capitolini protettori della romanità: massimamente le exuviae Jovis Optimi Maximi, che erano anche i segni dell'imperium, della vittoria e del trionfo: la folgore, lo scettro sormontato dall'aquila,

[14] Cfr. PIGANIOL, *Op. cit.*, pp. 141, 136; BACHOFEN, *Urreligion*, cit., v. I, p. 474. È stato rilevato con ragione che questi giuochi romani riportano a tradizioni analoghe di vari altri ceppi indoeuropei. Nella festa del Mahâvrata, celebrata dall'India antica nel solstizio d'inverno, un rappresentante della casta bianca e divina ârya combatteva contro un rappresentante della casta oscura dei çûdra pel possesso di un oggetto simbolico, raffigurante il sole (cfr. von SCHRÖDER, *Arische Religion*, v. II, p. 137; WEBER, *Indisch. Stud.*, v. X, p. 5). Il combattimento periodico fra due cavalieri, l'uno su cavallo bianco, l'altro su cavallo nero, presso un albero simbolico, è il contenuto di un'antica saga nordica (cfr. GRIMM, *Deutsche Myth.*, cit., v. II, p. 802).

[15] Cfr. BACHOFEN, *Urreligion*, v. I, pp. 343 sgg.; PIGANIOL, *Op. cit.*, pp. 1-14.

[16] TERTULLIANO, *De Spect.*, VIII.

[17] PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 139.

la corona d'oro. Ciò, come se la stessa potenza occulta della sovranità romana dovesse assistere ai giuochi ad essa consacrati — ludi romani — o dovesse in essi impegnarsi. Il magistrato eletto a presiedere i giuochi conduceva il corteo recante i simboli divini nella figura di un trionfatore: circondato dalla sua gente, con uno schiavo pubblico che gli teneva sulla testa una corona di quercia ornata d'oro e di diamanti. Del resto, è verosimile che in origine nei giuochi la quadriga non fosse che l'attributo di Giove e in pari tempo una insegna della regalità trionfale: un'antica quadriga di origine etrusca conservata in un tempio capitolino era considerata dai Romani come pegno della loro prosperità futura [18].

Si comprende allora perché per i giuochi eseguiti disformemente dalla tradizione si pensava tutto ciò che valeva per un rito sacro alterato: se la rappresentazione era turbata da un accidente o interrotta per una causa qualsiasi, se i riti ad essa connessi erano stati violati, ciò valeva come un principio di sventura e di maledizione e si dovevano ripetere i ludi per « placare » le forze divine [19]. Per contro, è nota la leggenda, secondo la quale il popolo che, ad un attacco di sorpresa del nemico, aveva abbandonato i ludi per prendere le armi, trovò l'avversario sgominato da una forza sovrannaturale che si riconobbe esser determinata dal rito del giuoco dedicato ad Apollo salvatore — che nel frattempo non era stato interrotto [20]. E se spesso i ludi erano consacrati a « Vittorie » intese come personificazioni della forza trionfale, il loro scopo era esattamente rinnovare la vita e la presenza di tale forza, l'alimentarla con nuove energie, destate e formate lungo la stessa direzione. Su tale base, con riferimento specifico ai certamina e ai munera, si comprende anche che il vincitore apparisse rivestito di un carattere divino, talvolta persino come una momentanea incarnazione di una divinità. Ad Olimpia, nel momento del trionfo si ravvisava nel vincitore appunto una incarnazione dello Zeus locale e l'acclamazione al gladiatore vittorioso passò nella stessa antica liturgia cristiana: εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος [21].

In realtà, qui va considerato anche quel che la vicenda poteva valere interiormente per l'individuo, oltreché ritualmente e magicamente per la comunità. A tale riguardo vi sarebbe più o meno da ri-

[18] Cfr. PRELLER, *Röm. Myth.*, cit., pp. 128-129, 197 sgg.
[19] Cfr. FRIEDLAENDER, *Op. cit.*, p. 251.
[20] MACROBIO, I, 17. 25. È di PLATONE (*Rep.*, 465 d) il detto: « La vittoria che essi [i vincitori olimpionici] si guadagnano è la salvezza di tutta la città ».
[21] TERTULLIANO, *De Spect.*, XXV.

petere quanto si disse a proposito della guerra santa: l'ebrezza eroica dell'agone e della vittoria, ritualmente orientata, diveniva imitazione o avviamento rispetto a quell'impeto più alto e più puro che fa vincere all'iniziato la morte. In tal modo si spiegano i frequentissimi riferimenti ai certamina, ai ludi del circo e alle figure dei vincitori, che si trovano nell'arte funeraria classica: tutto ciò fissava analogicamente la più alta speranza del morto — era la sensibilizzazione del tipo di atto che meglio poteva fargli vincere l'Ade e ottenere, in modo conforme alla tradizione dell'azione, la gloria di una vita eterna. Così in tutta una serie di sarcofaghi, di urne e di bassorilievi classici sono sempre le imagini di una « morte trionfale » che ricorrono: Vittorie alate aprono le porte della sede dell'aldilà o sostengono il medaglione del defunto o lo coronano col sempreverde che cinge il capo degli iniziati [22]. Presso alla celebrazione pindarica della divinità dei lottatori vittoriosi, in Grecia gli Enagogi e i Pròmachi furono raffigurati come divinità mistiche che conducono le anime all'immortalità. E viceversa: ogni vittoria, Nike, nell'orfismo diviene simbolo di quella dell'animo sul corpo — ed « eroe » viene chiamato chi ha conseguito l'iniziazione, eroe di una lotta drammatica e senza sosta. Ciò che nel mito è espressione di una vita eroica viene posto a modello di vita orfica: per cui nelle imagini sepolcrali Eracle, Teseo, i Dioscuri, Achille e via dicendo sono designati come iniziati orfici: στρατός, militia, viene denominata la schiera degli iniziati, e μνασίστρατος lo ierofante mistèrico. Luce, vittoria e iniziazione divengono idee che numerosi monumenti figurati ellenici mostrano connesse insieme. Helios, come sole nascente, o Aurora, è Nike ed ha carro trionfale: e Nike è Teletè, Mystis ed altre divinità o personificazioni della rinascita trascendente [23]. Dall'aspetto simbolico ed esoterico passando a quello magico, va accennato che le agoni e le danze guerriere che in Grecia venivano celebrate alla morte degli eroi (e a Roma vi corrispondevano i ludi che accompagnavano i funerali dei grandi), avevano lo scopo di destare una forza mistica salvatrice che li accompagnasse e li fortificasse nella crisi del trapasso. E agli eroi, spesso si rendeva poi un culto ripetendo periodicamente appunto le agoni che già seguivano ai loro funerali [24].

[22] Cfr. Piganiol, *Op. cit.*, pp. 118-119; Rohde, *Psyche*, v. I, p. 218.
[23] Bachofen, *Urreligion*, v. I, pp. 171-172, 263, 474, 509; *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel,[2] 1925, passim.
[24] Cfr. Rohde, *Psyche*, v. I, pp. 18-20, 153.

In tutto ciò si può dunque considerare un esempio caratteristico di civiltà tradizionale qualificatasi secondo il polo non della contemplazione, ma dell'azione: dell'azione come spirito e dello spirito come azione. E, per la Grecia, abbiamo ricordato che ad Olimpia l'azione come « giuochi » realizzò una funzione unificatrice di là dal particolarismo degli Stati e delle città, simile a quella che si è visto già manifestarsi mediante l'azione come « guerra santa », ad esempio nel fenomeno supernazionale delle Crociate o nello spazio dell'Islàm nel periodo del primo Califfato.

Né mancano elementi per cogliere l'aspetto più interiore di tali tradizioni. È stato rilevato che nell'antichità le nozioni di anima, di doppio o dèmone, poi di Furia o Erinni, infine di dea della morte e di dea della vittoria spesso si confondevano in una nozione unica: tanto da stabilirsi l'idea di una divinità che è ad un tempo una dea delle battaglie e un elemento trascendentale dell'anima umana [25].

Ciò vale, ad esempio, per le due nozioni di fylgja (nordica) e di fravashi (irànica). La fylgja, che letteralmente vuol dire « l'accompagnatrice », fu concepita come una entità spirituale che risiede in ogni uomo e che può essere anche percepita in momenti eccezionali, ad esempio in punto di morte o di mortale pericolo. Essa si confonde con il hugir, che equivale all'anima, ma che è in pari tempo una forza sovrannaturale — fylgjukoma —, spirito sia del singolo che del suo ceppo (come kynfylgja). Ma la fylgja spesso si presenta come un equivalente della walkyria, concepita come una entità del « destino » la quale conduce il singolo alla vittoria ed alla morte eroica [26]. Lo stesso vale, all'incirca, per le fravashi dell'antica tradizione irànica: esse sono dee terribili della guerra, che danno fortuna e vittoria [27], mentre appaiono anche come « il potere interno di ogni essere, quello che lo sostiene e fa sì che esso nasca e sussista » e « come l'anima sussistente e divinificata del morto », in relazione con la forza mistica del ceppo, come nella concezione indù dei pit*r* e in quella latina dei mani [28].

Su questa specie di vita della vita, di potenza profonda della vita che sta dietro al corpo e ai modi della coscienza finita, si è già

[25] Cfr. PIGANIOL, *Op. cit.*, pp. 118-117.
[26] Cfr. GOLTHER, *Germ. Myth.*, cit., pp. 98-99, 109-111.
[27] *Yasht*, XIII, 23-24, 66-67.
[28] Cfr. S. DARMESTETER, *Avesta*, in *Sacr. Books of the East*, *Yasht*, p. 179.

detto. Qui occorre solo mettere in rilievo che il dèmone o doppio trascende ognuna delle forme personali e particolari in cui si manifesta, per cui il passaggio brusco, repentino dallo stato comune della coscienza individuata a quello definito dal dèmone come tale, avrebbe, in genere, il significato di una crisi distruttiva: distruzione e crisi che si verificano effettivamente con la morte. Ora, se si concepisce che in circostanze speciali il doppio possa, per così dire, irrompere nell'Io e farglisi interamente sentire secondo la sua trascendenza distruttrice, appare da sé il senso della prima delle anzidette assimilazioni: onde il doppio, o dèmone dell'uomo, e la divinità della morte, che ad esempio quale walkyria si manifesta in punto di morte o di mortale pericolo, divengono la stessa cosa. Nell'ascesi di tipo religioso e mistico la « mortificazione », la rinuncia all'Io, lo slancio della dedizione a Dio sono i mezzi preferiti con i quali si cerca di provocare la crisi ora accennata e di sorpassarla. Ma noi sappiamo che secondo l'altra via il mezzo per venire a tanto è l'esaltazione attiva, il risveglio dell'elemento « azione » allo stato puro. In forme inferiori, la danza fu usata come metodo sacro per attrarre e far manifestare, attraverso l'estasi dell'anima, divinità e poteri invisibili: è il tema orgiastico, sciamanico, bacchico, menadico, coribantico. Anche a Roma si ebbero danze sacre sacerdotali nella persona dei Luperchi e degli Arvali e il tema dell'inno di questi ultimi: « Aiutaci Marte, danza, danza! » mostra già la relazione fra la danza e la guerra, sacra a Marte [29]. Alla vita del singolo scatenata dal ritmo si innestava un'altra vita, come emergenza della radice abissale della prima: e i lari come lares ludentes o come Cureti [30], le Furie e le Erinni, le entità spirituali selvagge che hanno attributi quasi come Zagreus: « Gran-cacciatore-che-travolge-ogni-cosa » — ne sono le drammatizzazioni. Sono dunque forme di apparire del dèmone nella sua temibile ed attiva trascendenza. Un grado superiore corrisponde appunto ai ludi come munera, ai giuochi sacri — ancor più oltre alla guerra. Nella lucida vertigine del pericolo e nello slancio eroico che si deter-

[29] Il nome di un altro collegio sacerdotale — dei Salii — lo si fa derivare abitualmente da *salire* o *saltare*. Cfr. l'espressione di Djelaleddin El-Rûmi (*apud* ROHDE, v. II, p. 27): « Colui che conosce la forza della danza abita in Dio; poiché egli sa come è l'amore che uccide ».

[30] Cfr. SAGLIO, *Dict. Ant.*, v. VI, p. 947. I Cureti, danzatori armati orgiastici — arkestères aspidephòroi, venivano considerati come esseri semidivini e con potere di iniziatori e di « nutritori del fanciullo » — pandotróphoi (cfr. J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1912, pp. 23-27), cioè del nuovo principio che sorge a vita attraverso tali esperienze.

minano nella lotta, nella tensione per la vittoria (nei ludi, ma soprattutto in guerra), si sa già che fu riconosciuto il luogo per una analoga esperienza: ludere, sembra che già etimologicamente [31] comprenda l'idea di « slegare », da riferire, esotericamente, alla virtù, propria alla vicenda agonale, di sciogliere il vincolo individuale e di mettere a nudo forze profonde. Da qui, l'ulteriore assimilazione: quella, per cui il doppio e la dea della morte non solo sono identiche alle Furie e alle Erinni, ma anche alle dee della guerra, alle walkyrie quali vergini tempestose delle battaglie, che incutono magicamente al nemico un terrore panico — herfjöturr —, alle fravashi come « le tremende, le onnipossenti, che assaltano impetuosamente ».

Ma esse, infine, si trasformano anche in dee, come la Victoria o Nike, nel lar victor, nel lar martis et pacis triumphalis, nei lari che a Roma venivano considerati come i « semi-dèi che hanno fondata la città e costituito l'Impero » [32]. Quest'ulteriore trasformazione corrisponde al compimento felice di tali esperienze. Allo stesso modo che il doppio significa il potere profondo nello stato di latenza rispetto alla coscienza esterna; che la dea della morte drammatizza la sensazione del manifestarsi di tale potere quale principio di crisi per l'essenza stessa dell'Io finito; che le Furie o le Erinni o i lares ludentes riflettono il modo di un suo speciale scatenarsi e prorompere — così la dea Vittoria e il lar victor esprimono il trionfo su di esso, il « divenir uno dei due », il passaggio trionfale allo stato che sta oltre il pericolo delle estasi e delle dissoluzioni senza forma proprio al momento frenetico dell'azione.

Peraltro, là dove gli atti dello spirito si svolgono — a differenza di quanto accade nel dominio dell'ascesi contemplativa — nel corpo di azioni e di fatti reali, tra fisico e metafisico, tra visibile ed invisibile può stabilirsi un parallelismo e quegli atti possono presentarsi come la controparte occulta di vicende guerriere o agonali, aventi una vittoria vera e propria come coronamento. La vittoria materiale diviene allora la visibilità di un fatto spirituale corrispondente che l'ha determinata lungo i cammini, in altri tempi spesso ancora dischiusi, delle energie che legano l'interno all'esterno: appare cioè come il segno reale di una iniziazione e di una mistica epifania compiutasi nel medesimo punto. Le Furie e la Morte materialmente affrontate dal guerriero e dal duce, questi le incontrava simultanea-

31 Cfr. Brugmann, *Indogerman. Forschungen*, XVII, 433.
32 Saglio, *Dict. Ant.*, v. VI, p. 944.

mente all'interno, nello spirito, sotto specie di emergenze pericolose di poteri della sua natura abissale. Trionfandone, egli riporta vittoria [33]. Per questo nelle tradizioni classiche ogni vittoria acquistava spesso anche un significato sacro; e nell'imperator, nell'eroe, nel capo acclamato sul campo di una battaglia vittoriosa — come già nel vincitore dei ludi sacri — si aveva il senso del brusco manifestarsi di una forza mistica che lo trasformava e lo transumanava. Uno degli usi guerrieri dei Romani suscettibili di un significato esoterico era il sollevare il vincitore sugli scudi. Infatti già da Ennio lo scudo fu assimilato alla volta celeste — altisonum coeli clupeum — ed era sacro nel tempio di Giove olimpico. Nel terzo secolo il titolo di « imperatore » di fatto si confuse, a Roma, con quello di « vincitore »; e la cerimonia del t r i o n f o, più che spettacolo militare, era una cerimonia sacra in onore del sommo dio capitolino. Il trionfatore appariva come una imagine vivente di Giove, e andava a deporre nelle mani di questo dio il lauro trionfale della sua vittoria. Il carro trionfale era un simbolo della stessa quadriga cosmica di Giove e le insegne del duce corrispondevano a quelle del dio [34]. Il simbolismo di « vittorie », walkyrie o analoghe entità che conducono le anime dei guerrieri caduti nei « cieli », o di un eroe trionfante che, come Eracle, da Nike riceve la corona di chi partecipa all'indistruttibilità olimpica, diviene allora chiaro, e completa quanto si è detto circa la guerra santa: si è appunto nell'ordine di tradizioni, ove la vittoria acquista un significato di immortalamento simile a quello dell'iniziazione e si presenta come la mediatrice o per la partecipazione al trascendente, o per la manifestazione di esso in un corpo di potenza. È da ripor-

[33] La concezione nordica, secondo la quale son le walkyrie a far vincere le battaglie — rátha sigri (cfr. GRIMM, *Deutsche Myt.*, I, p. 349) — esprime l'idea, che sono più appunto tali poteri a decidere la lotta, che non le forze umane in senso stretto e individualistico. L'idea del manifestarsi di una potenza trascendente — talvolta data come la voce del dio Faunus udita subitamente al momento della battaglia, e tale da riempire il nemico di un terrore panico — si ritrova spesso nella romanità (cfr. PRELLER, *Röm. Myth.*, p. 337). E si ritrova anche l'idea, che talvolta occorra il sacrificio di un capo per dar interamente in atto tale potenza, secondo il significato generale delle uccisioni rituali: è il rito della devotio, l'olocausto del capo per scatenare le forze infere e il genio dello spavento contro il nemico: ed anche qui, al suo soccombere (per es. nel caso del console Decio), si manifesta l'orrore panico corrispondente al potere liberato fuor dal corpo (cfr. PRELLER, *Op. cit.*, pp. 466-7), da paragonare allo herfjöturr, al terrore panico infuso magicamente al nemico dalle walkyrie scatenate (cfr. GOLTHER, *Op. cit.*, p. 111). Una ultima eco di significati del genere si era mantenuta coi kamikazè giapponesi, usati nella seconda guerra mondiale: si sa che il nome di questi piloti-suicidi scagliati contro il nemico vuol dire « il vento degli dèi », riportando, in via di principio, ad un analogo ordine di idee. Sulle carlinghe dei loro aerei vi era la scritta: « Siete degli dèi, senza più alcuna brama terrena ».

[34] Cfr. PRELLER, *Op. cit.*, pp. 202-205.

tarsi allo stesso principio l'idea islàmica, secondo la quale i guerrieri uccisi nella « guerra santa » — jihâd — non sarebbero mai veramente morti [35].

Un ultimo punto. Spesso la vittoria di un duce fu considerata dai Romani come una divinità — numen — indipendente, la cui vita misteriosa costituiva il centro di un culto speciale. E feste, giuochi sacri, riti e sacrifici erano destinati a rinnovarne la presenza. La Victoria Caesaris ne è l'esempio più noto [36]. Si è che, equivalendo ad una azione iniziatoria o « sacrificale », ogni vittoria si pensava generasse un ente disgiunto dal destino e dalla particolare individualità dell'uomo mortale da cui si era tratto, ente che poteva stabilire una linea di speciali influenze spirituali proprio come la vittoria degli avi divini, su cui già si è detto estesamente. Appunto come nel caso del culto legato agli avi divini, tali influenze dovevano però essere confermate e sviluppate da riti agenti secondo leggi di simpatia e di analogia. Così era eminentemente con giuochi ed agoni che le victoriae quali numina venivano periodicamente celebrate. La regolarità di questo culto agonale, statuita dalla legge, poteva stabilizzare una « presenza », pronta ad aggiungersi occultamente alle forze della razza per condurle verso un esito di « fortuna », per far di nuove vittorie un mezzo per il rivelarsi e il rafforzarsi dell'energia della vittoria originaria. Così, confusasi, a Roma, la celebrazione del Cesare morto con quella della sua vittoria, e consacrati alla Victoria Caesaris dei giuochi regolari, in lui si poté vedere un « perpetuo vincitore » [37].

Il culto della Vittoria, che fu ritenuto preistorico [38], può dirsi, più in generale, l'anima segreta della grandezza e della fides romana. Dal tempo di Augusto, la statua della dea Vittoria era stata collocata sull'altare del Senato romano ed era uso che ogni senatore, andando al suo posto, si avvicinasse a quell'altare per bruciarvi un grano d'incenso. Quella forza sembrava così presiedere invisibilmente alle deliberazioni della curia: verso la sua imagine si tendevano altresì le mani quando, all'avvento di un nuovo principe, a lui si giurava fedeltà, ed ogni anno, il 3 gennaio, quando si facevano solenni voti per

[35] Una enigmatica testimonianza del *Corano* (II, 149, cfr. III, 163) è appunto: « Non dite morti coloro che furono uccisi nella via di Dio; no, anzi sono vivi, però voi non ve ne avvedete ». Vi corrisponde, del resto, l'insegnamento di Platone (*Rep.* 468 e), secondo cui alcuni morti in guerra vanno a far corpo con la « razza aurea » che, secondo Esiodo, non è mai morta, ma sussiste e veglia, invisibile.

[36] Cfr. Piganiol, *Jeux Rom.*, cit., pp. 124, 147, 118.

[37] Cfr. Dione Cass., XLV, 7.

[38] Cfr. Dionigi Alic., I, 32, 5.

la salute dell'Imperatore e per la prosperità dell'Impero. E questo fu il culto romano più tenace, il culto che da ultimo resistette contro il cristianesimo [39].

Infatti può dirsi che fra i Romani nessuna credenza fosse più viva di quella, che forze divine avessero fatta la grandezza di Roma e ne sostenessero l'aeternitas [40]; che — in relazione a ciò — una guerra, per poter esser vinta materialmente, dovesse esser vinta — o almeno propiziata — misticamente. Dopo la battaglia del Trasimeno, Fabio dice ai soldati: « La colpa vostra è più di aver negletto i sacrifici e di aver disconosciuto gli avvertimenti degli Auguri, che non di aver mancato di coraggio o di abilità » [41]. Era poi un punto di fede, che una città non potesse venir presa, se non si faceva sì che il suo dio tutelare l'abbandonasse [42]. Nessuna guerra si iniziava senza sacrifici e un collegio speciale di sacerdoti — i fetiales — era incaricato dei riti relativi alla guerra. Il fondo dell'arte militare dei Romani era di non esser costretti a combattere quando gli dèi fossero stati contrari [43]. Già Temistocle aveva detto: « Non noi, ma gli dèi e gli eroi hanno compiuto queste imprese » [44]. Così il centro vero cadeva, ancora una volta, nel sacrum. Azioni sovrannaturali erano chiamate a sostenere quelle umane, a trasfondervi il mistico potere della Victoria [45].

Avendo parlato di azione e di eroismo quali valori tradizionali, è opportuno sottolineare la differenza esistente fra essi e le forme che, salvo poche eccezioni, sono constatabili ai nostri giorni. La differenza è, ancora una volta, la mancanza, nelle seconde, della dimensione della trascendenza, quindi un orientamento che, anche quando non è determinato dal puro istinto e da uno slancio cieco, non porta a nessuna « apertura », genera anzi qualità che rafforzano solamente l'« Io fisico » in un oscuro, tragico splendore. Nel riguardo dei valori

39 Cfr. BOISSIER, *La fin du paganisme*, cit., v. II, pp. 302 sgg.
40 Cfr. CICERONE, *De nat. Deor.*, II, 3, 8; PLUTARCO, *Rom.*, I, 8.
41 LIVIO, XVII, 9; cfr. XXXI, 5; XXXVI, 2; XLII, 2. PLUTARCO (*Marc.*, IV) riferisce che i Romani « non permettevano di tralasciare gli auspicî neanche al prezzo di grandi vantaggi, perché per la salvezza della città ritenevano cosa più importante che i consoli venerassero le cose sacre che non che essi vincessero il nemico ».
42 Cfr. MACROBIO, III, 9, 2; SERVIO, *Ad Aen.*, II, 244; MARQUARDT, v. I, pp. 25-26.
43 DE COULANGES, *Cit. Ant.*, cit., p. 192. Analogamente per i nordico-arî - cfr. GOLTHER, *Op. cit.*, p. 551.
44 ERODOTO, VIII, 109, 19.
45 Nei popoli selvaggi sussistono spesso tracce caratteristiche di queste vedute, che, assunte nel loro giusto luogo e senso, non si riducono a « superstizione ». Per essi la guerra, in ultima analisi, è guerra di maghi contro maghi: la vittoria spetta a chi ha la « medicina di guerra » più potente, ogni altro fattore apparente, compreso lo stesso coraggio dei guerrieri, essendo una conseguenza (cfr. LÉVI-BRUHL, *Ment. primit.*, cit., pp. 373-378).

ascetici in senso stretto, una analoga menomazione, che priva l'ascesi di ogni elemento illuminante, si ha nel passaggio dal concetto di a s c e t i c a a quello di e t i c a , soprattutto con relazione a dottrine morali, come quella kantiana e, in parte, già quella stoica. Ogni morale — quando è delle forme superiori di essa, cioè della cosidetta « morale autonoma », che si tratta — non è che ascesi secolarizzata. Ma come tale essa non è più che un troncone sopravvivente ed appare priva di ogni vero fondamento. È così che la critica dei « liberi spiriti » moderni, fino a Nietzsche, ha avuto facile giuoco nei riguardi dei valori e degli imperativi della morale detta, impropriamente, tradizionale (impropriamente, perché, lo si ripete, in una civiltà tradizionale una morale come dominio autonomo non esisteva). Si doveva dunque scendere ad un livello ancor più basso: dalla morale « autonoma », categoricamente imperativa, si doveva passare ad una morale a base utilitaristica e « sociale », affetta, come tale, da una fondamentale relatività e contingenza.

Come l'ascesi in genere, così anche l'eroismo e l'azione, quando non mirano a ricondurre la personalità al suo centro vero, non sono nulla di ciò che fu glorificato nel mondo della Tradizione, sono una « costruzione » che comincia e finisce nell'uomo e che come tale non ha un senso o valore oltre a quello della sensazione, dell'esaltazione, della frenesia impulsiva. Tale è, quasi senza eccezione, il caso del culto moderno dell'azione. Quand'anche il tutto non si riduca ad una cultura di « riflessi », ad un controllo quasi sportivo di reazioni elementari, come, data la meccanicizzazione ad oltranza delle varietà moderne dell'azione, con la stessa guerra in prima linea, è quasi inevitabile — ovunque si realizzino esperienze esistenzialmente liminali, — che di esse sia pur sempre e soltanto l'uomo a pascersi incestuosamente; anzi, il piano spesso si sposta a forze collettive subpersonali, alle quali le « estasi » connesse ad eroismo, sport ed azione propiziano l'incarnazione.

Il mito eroico a base individualistica, volontaristica e « superuomistica » nell'epoca moderna costituisce una pericolosa deviazione. Sulla base di esso il singolo, « recidendosi ogni possibilità di sviluppo estraindividuale ed estraumano, assume — per diabolica costruzione — il principio della piccola sua volontà fisica come punto di riferimento assoluto, ed assale il fantasma esterno opponendoglisi con l'esacerbazione del fantasma del suo Io. Non è senza ironia che dinanzi a questa insania contaminatrice colui che scorge il giuoco di questi poveri uomini più o meno eroici ripensa ai consigli di Confucio, secondo

i quali è fatto un dovere ad ogni uomo ragionevole di conservare la vita in vista dello sviluppo delle sole possibilità per cui l'uomo è veramente degno di esser chiamato tale »[46]. Ma il fatto è che l'uomo moderno ha bisogno, come di una specie di stupefacente, di tali forme degradate o profanate d'azione: ne ha bisogno per eludere il senso del vuoto interno, per sentire sé stesso, per trovare in esasperate sensazioni il surrogato di un vero significato della vita. Una specie di irrequietezza tetanica che sorpassa tutti i limiti, che sospinge di febbre in febbre e desta sempre nuove fonti di ebrezza e di stordimento è una delle caratteristiche dell'« età oscura » occidentale.

Prima di andar oltre, si accennerà ancora ad un aspetto dello spirito tradizionale, interferente col campo del diritto, che riporta in parte alle vedute ora esposte. Si tratta delle ordalie e dei cosidetti « giudizi di Dio ».

Spesso è accaduto che si rimettesse all'esperimento costituito da una azione decisiva — experimentum crucis — la prova della verità, del diritto, della giustizia e dell'innocenza. Come al diritto, tradizionalmente, fu riconosciuta una origine divina, così l'ingiustizia valse come una infrazione della legge divina, che poteva essere riconosciuta attraverso il segno costituito dall'esito di un'azione umana adeguatamente orientata. Fu costume germanico scrutare mediante l'esito della prova delle armi il volere divino nel senso di una forma particolare di oracolo, mediata appunto dall'azione: e non diversa è l'idea che originariamente stette a base dell'usanza del duello. Partendo dal principio: de coelo est fortitudo (*Annales Fuldenses*), ciò andò talvolta ad estendersi al piano stesso degli Stati e delle nazioni in lotta. Ancor la battaglia di Fontenoy (841 d.C.) fu concepita come un « giudizio di Dio » chiamato a decidere del giusto diritto nei riguardi dei due fratelli rivendicanti ognuno per sé l'eredità del regno d' Carlo Magno. E quando una battaglia veniva combattuta con questo spirito, essa obbediva a speciali norme: ad esempio, era interdetto al vincitore far bottino e sfruttare strategicamente e territorialmente il successo e le due parti dovevano aver ugual cura per tutti i feriti e i caduti. Ma, secondo la concezione generale conservatasi fino a tutto il periodo franco-carolingio, anche senza l'idea consapevole di una prova, la vittoria o la sconfitta furono sentite come segni dall'al-

[46] De Giorgio (« Zero »), in *La Contemplazione e l'Azione* (« *Torre* », n. 7 del 1930).

to per la giustizia o l'ingiustizia, la verità o la colpa [47]. Attraverso la leggenda del combattimento di Rolando e Ferragus e analoghi motivi della letteratura cavalleresca, vediamo che il Medioevo giunse a rimettere alla prova delle armi perfino il criterio della fede più vera.

In altri casi l'esperimento dell'azione consisté nella provocazione di un fenomeno estranormale. Ciò valse già nell'antichità classica: è nota, ad esempio, la tradizione romana relativa ad una vestale sospettata di sacrilegio, che dimostra la propria innocenza portando dal Tevere dell'acqua in un setaccio. Non appartiene solo alle forme degenerescenti sopravvissute fra i selvaggi l'usanza di sfidare il colpevole, che negasse l'atto attribuitogli, ad ingerire, per esempio, un veleno o un forte vomitivo, e se la sostanza produceva gli effetti ordinarî l'imputazione appariva giustificata. Nel Medioevo europeo analoghe ordalie da affrontarsi volontariamente figurano non solo nell'ordine della giustizia temporale ma, di nuovo, nello stesso ordine sacro, e dei monaci, perfino dei vescovi, accettarono un tale criterio per la verità delle loro affermazioni in fatto di dottrina [48]. La stessa tortura, concepita come un mezzo di inquisizione, ebbe in origine spesso relazione con l'idea del « giudizio di Dio »: si pensava ad un potere quasi magico legato alla verità; si era convinti che nessun tormento può far crollare la forza interiore di un innocente e di un affermatore della verità.

La connessione di tutto ciò col carattere mistico ravvisato tradizionalmente nella « vittoria » è palese. In tali prove, compresavi quella delle armi, si pensava dunque di « chiamar Dio » a testimone, di ottenere da lui un segno sovrannaturale che servisse da giudizio. In effetti, da simili figurazioni teistiche ingenue, si può risalire alla forma più pura dell'idea tradizionale, secondo la quale verità, diritto e giustizia appaiono, in ultima analisi, come manifestazioni di un ordine metafisico, concepito come r e a l t à, che lo stato di verità e di giustizia nell'uomo ha potere di evocare oggettivamente. L'idea del sovramondo come realtà in senso eminente, quindi anche superiore

[47] Cfr. *Der Vertrag von Verdun*, edito da T. Mayer, Leipzig, 1943, pp. 153-156.

[48] Così, circa la prova del fuoco, si riferisce ad esempio che verso l'anno 506, sotto l'imperatore Atanasio, un vescovo cattolico in Oriente propose ad un vescovo ariano che per tal mezzo « si provasse quale, delle due fedi, fosse la vera. Ricusando di far ciò l'ariano, l'ortodosso, entrato nel fuoco, ne uscì illeso ». Questo potere, del resto — secondo quanto riferisce PLINIO (VII, 2) — era già proprio ai sacerdoti di Apollo del Soratte: super ambustam ligni struem ambulantes, non aduri tradebantur. La stessa idea ricorre anche su un piano superiore: secondo l'antica idea iranica, alla « fine del mondo » si sprigionerà una corrente di fuoco che gli uomini dovranno tutti attraversare: i « giusti » si distingueranno pel fatto di non subirne alcun danno, mentre i malvagi ne saranno divorati (*Bundahesh*, XXX, 18).

alle leggi di natura e suscettibile a manifestarsi quaggiù ogni volta che l'individuo gli apra la via anzitutto col rimetterglisi assolutamente e disindividualmente secondo puro spirito di verità, poi entrando in determinati stati psichici (il già spiegato stato eroico-agonale che « slega », ovvero l'estrema tensione della prova e del pericolo affrontati) destinati — per così dire — ad aprire i chiusi circuiti umani a circuiti più vasti, nei quali rientra la possibilità di effetti insoliti e apparentemente miracolosi — tale idea sta a spiegare e a dare il suo giusto senso a tradizioni e usanze, come quelle sopra accennate; nell'ordine delle quali verità e realtà, potenza e diritto, vittoria e giustizia formavano dunque una cosa unica avente ancora una volta nel sovrannaturale il vero centro di gravità.

Queste vedute debbono invece apparire pura superstizione dovunque il « progresso » ha privato sistematicamente le virtù umane di ogni possibilità di collegarsi oggettivamente ad un ordine superiore. Concepita la forza dell'uomo alla stessa stregua di quella di un animale, cioè come la facoltà di azione meccanica di un essere da nulla connesso a ciò che lo trascende quale individuo, l'esperimento della forza non può evidentemente significare più nulla, l'esito di ogni agone diviene del tutto contingente, senza una possibile relazione con un ordine di « valori ». Fatta dell'idea di verità, di diritto e di giustizia delle astrazioni o delle convenzioni sociali; dimenticata quella sensazione, per cui nell'India aria si poteva dire che « sul vero è fondata la terra » — satyena uttabhitâ bhumih; distrutta ogni percezione di detti « valori » quali apparizioni oggettive — quasi diremmo fisiche — della superrealtà fra le trame della contingenza — è naturale che ci si debba chiedere come verità, diritto e giustizia potrebbero mai influire sul determinismo di fenomeni e di fatti, che la scienza, almeno fino a ieri, ha dichiarato non essere suscettibile ad essere modificato[49]. Vociferazioni di leguleì, laboriose distillazioni di codici, paragrafi delle leggi « uguali per tutti » che gli Stati secolarizzati e le plebi scettrate e coronate hanno fatto onnipossenti — a tutto ciò si dovrebbe invece lasciar decidere circa il vero e il

[49] Diciamo « fino a ieri », perché le ricerche metapsichiche moderne hanno finito col riconoscere nell'uomo delle possibilità estranormali latenti, capaci di manifestarsi oggettivamente e di modificare la trama dei fenomeni fisico-chimici. A parte l'inverosimiglianza, che l'uso di prove come quelle dell'ordalia abbia potuto mantenersi così a lungo, quando non si producesse nessun fenomeno estranormale e si vedessero dunque uniformemente e sempre soccombere coloro che le affrontavano, anche a parte questa inverosimiglianza, dette constatazioni metapsichiche dovrebbero bastare per far riflettere sui comuni giudizi circa la « superstizione » di siffatte varianti delle « prove di Dio ».

giusto, l'innocenza e la colpa. La superba sicurezza con cui l'uomo tradizionale muoveva intrepidamente e superindividualmente contro l'ingiusto, armato di fede e di ferro; l'incrollabilità spirituale che a priori, assolutamente, lo affermava in una forza sovrannaturale inaccessibile al potere degli elementi, delle sensazioni e delle stesse leggi naturali — ciò è invece « superstizione ».

Alla dissoluzione dei valori tradizionali anche qui è poi seguita la loro inversione. Non di altro si tratta, infatti, là dove il mondo moderno fa professione di « realismo » e sembra riprendere l'idea della identità di vittoria e diritto col principio: « la forza fa il diritto ». Qui trattandosi della forza nel senso più materiale, anzi, se ci si riferisce al piano della guerra nelle sue forme più recenti, in senso addirittura a r i m a n i c o , perché il potenziale tecnico e industriale vi è divenuto il fattore assolutamente determinante — di ciò dunque trattandosi nel mondo attuale, il parlare di « valori » e di diritto è pura retorica. Ma appunto una tale retorica viene mobilitata con grandi frasi e con ipocrite proclamazioni di principî, come mezzo addittivo al servigio di una brutta volontà di potenza. È, questo, un aspetto particolare di un rivolgimento generale dei tempi ultimi, circa il quale si dirà, del resto, a suo luogo.

19. – LO SPAZIO - IL TEMPO - LA TERRA

In precedenza, si è richiamata l'attenzione sul fatto, che l'uomo tradizionale e l'uomo moderno non sono diversi semplicemente come mentalità e pel tipo della loro civiltà. La differenza riguarda invece anche le stesse possibilità dell'esperienza, il modo con cui veniva sperimentato il mondo della natura, quindi le categorie della percezione e la relazione fondamentale fra Io e non-Io. Spazio, tempo, causalità, pertanto, nell'uomo tradizionale hanno avuto un carattere assai diverso da quello che presentano nell'esperienza dell'uomo di tempi più recenti. L'errore della cosidetta gnoseologia (o teoria della conoscenza) a partire da Kant è di supporre che queste forme fondamentali dell'esperienza umana siano state sempre le stesse, e propriamente quelle familiari all'uomo ultimo. Invece anche a tale riguardo si può constatare una trasformazione profonda, conforme al processo generale involutivo. Ci limiteremo a considerare l'accennata diversità per quel che concerne lo spazio e il tempo.

Riguardo al tempo, già nella introduzione è stato indicato il punto fondamentale: il tempo delle civiltà tradizionali non è un tempo «storico» lineare. Il tempo, il divenire, sta in connessione con quel che al tempo è superiore, sì che la percezione ne resta spiritualmente trasformata.

Per chiarire questo punto, vale precisare ciò che oggi significa il tempo. Esso è il semplice ordine irreversibile di avvenimenti successivi. Le sue parti sono omogenee le une rispetto alle altre e perciò misurabili come una quantità. In più, vi è la differenziazione del «prima» e del «poi» (passato e futuro) rispetto ad un punto di riferimento del tutto relativo (il presente). Ma il fatto di esser pas-

sato o futuro, in un punto o nell'altro del tempo, non conferisce nessuna qualità speciale ad un dato avvenimento: lega ad esso una data, e questo è tutto. Vi è, insomma, una specie di reciproca indifferenza fra il tempo e i contenuti di esso. La temporalità di questi contenuti significa semplicemente che essi sono portati da una corrente continua, la quale non torna mai indietro e della quale, in fondo, ogni punto, mentre è sempre diverso, pure è sempre uguale a qualsiasi altro. Nelle concezioni scientifiche più recenti — quale quella del Minkowskij o dell'Einstein — il tempo perde perfino questo carattere. Si parla infatti della relatività del tempo, del tempo come « quarta dimensione dello spazio » e via dicendo, il che significa che il tempo diviene un ordine matematico, in sé assolutamente indifferente rispetto agli eventi, i quali possono trovarsi in un « prima » anziché in un « poi » solo a seconda del sistema di riferimento prescelto.

L'esperienza tradizionale del tempo era di tipo affatto diverso. Il tempo in essa non è una quantità, ma una qualità; non serie, ma ritmo. Non scorre uniformemente e indefinitamente, ma si frattura in cicli, in periodi, ciascun momento dei quali ha un significato, epperò un suo valore specifico rispetto a tutti gli altri, una viva individualità e funzionalità. Questi cicli o periodi — il « grande anno » caldeo e ellenico, il saeculum etrusco-latino, l'eone iranico, i « soli » aztechi, i kalpa indù, e così via — rappresentano ciascuno uno sviluppo completo, formando delle unità chiuse e perfette, identiche dunque le une rispetto alle altre, e ripetendosi non mutano e non si moltiplicano, ma si susseguono — secondo la felice espressione di qualcuno — come « una serie di eternità » [1].

Trattandosi di completezza non quantitativa, ma organica, la durata cronologica del saeculum poteva anche esser labile. Durate quantitativamente disuguali potevano venire considerate come uguali, una volta che ciascuna di esse contenesse e riproducesse tutti i momenti tipici di un ciclo. Per questo, ricorrono tradizionalmente numeri fissi — per esempio il sette, il nove, il dodici, il mille — i quali non esprimono delle quantità ma delle strutture tipiche di ritmo, onde possono ordinare durate materialmente diverse, ma simbolicamente equivalenti.

[1] HUBERT-MAUSS, *Mél. Hist. Rel.*, cit., p. 207. Secondo i Caldei, l'eternità dell'universo si divideva appunto in una serie di « grandi anni » in cui si riprodurrebbero gli stessi eventi, come nel piccolo anno l'estate e l'inverno sempre ricorrono. Se certi periodi di tempo talvolta furono personificati in divinità o in organi di divinità, in ciò deve vedersi un'altra espressione dell'idea del ciclo come un tutto organico.

Su questa base, il mondo tradizionale al luogo della sequenza cronologica indefinita conobbe una gerarchia fondata sulle corrispondenze analogiche fra grandi cicli e piccoli cicli e, a dir vero, così che ne seguisse una specie di riduzione del molteplice temporale all'unità sovratemporale [2]. Il piccolo ciclo riproducendo analogicamente il grande ciclo, con ciò era virtualmente posta una via di partecipazione ad ordini sempre più vasti, a durate sempre più libere da ogni residuo di materia o di contingenza fino a raggiungere — per così dire — una specie di s p a z i o - t e m p o [3]. Ordinando il tempo dall'alto così che ogni durata si smembrasse in tanti periodi ciclici riflettenti tale struttura, associando a dati momenti di questi cicli celebrazioni, riti o feste destinati a ridestare o far presentire i significati corrispondenti, il mondo tradizionale anche sotto questo riguardo agì nel senso di una liberazione e di una trasfigurazione; fermò la fluenza confusa delle acque; vi creò quella trasparenza attraverso la corrente del divenire, che permette la visione dell'immobile profondità. Che il calendario, base della misura del tempo, anticamente avesse carattere sacrale e fosse affidato alla sapienza delle caste sacerdotali; che ore del giorno, giorni della settimana e, poi, giorni determinati dell'anno fossero considerati sacri a determinate divinità o legati a determinati destini — ciò non deve dunque stupire. Del resto, come residuo il cattolicesimo conosce un anno costellato di feste religiose e di giorni più o meno contrassegnati da eventi sacri, ove si mantiene ancora un'eco di quell'antica concezione del tempo, ritmata dal rito, trasfigurata dal simbolo, formata ad imagine di una « storia sacra ».

Il fatto, che per fissare le unità di ritmo fossero tradizionalmente adoperate stelle, periodi stellari e soprattutto punti del corso solare, è poi lungi dal confortare le cosidette interpretazioni « naturalistiche »: giacché il mondo tradizionale mai « divinificò » gli elementi

[2] Cfr. HUBERT-MAUSS, *Op. cit.*, p. 202: « Le durate [del tempo tradizionale] possono esser comparate ai numeri, che sono considerati volta per volta come l'enumerazione di unità inferiori o come delle somme capaci di servir da unità per la composizione dei numeri superiori. La continuità è loro data dall'operazione mentale che fa la sintesi dei loro elementi ».

[3] Riflette tale idea la concezione indù, secondo la quale un anno dei mortali corrisponde ad un giorno di un certo ordine di dèi, e un anno di questi ad un giorno di una gerarchia superiore (cfr. *Salmi*, 89, 4: « Mille anni sono come un giorno agli occhi del Signore ») fino a giungere ai giorni e alle notti di Brahman, che esprimono il decorso ciclico della manifestazione cosmica (cfr. *Mânavadharmaçâstra*, I, 64-74). Nello stesso testo è dette (I, 80) che questi cicli vengon ripetuti per g i u o c o — lîlâ — il che è un modo di esprimere la irrilevanza e l'antistoricità della ripetizione rispetto all'elemento immutabile e eterno che vi si manifesta e che resta sempre uguale a sé stesso.

della natura e del cielo, ma, viceversa, tali elementi furono assunti come materia per esprimere analogicamente significati divini; significati, percepiti direttamente da civiltà che « non consideravano il cielo superficialmente o come bestiame al pascolo » [4]. Così si può pure ammettere che la vicenda del sole nell'anno fosse primordialmente il centro e l'origine di un sistema unitario (di cui la notazione calendarica non era che un aspetto) il quale statuiva costanti interferenze e corrispondenze simboliche e magiche fra uomo, cosmo e realtà sovrannaturale [5]. I due archi della discesa e dell'ascesa della luce solare nell'anno si presentano in realtà come la materia più immediata per esprimere il significato sacrificale di morte e rinascita, il ciclo costituito dalla via oscura discendente e da quella luminosa ascendente.

Avremo in séguito da riferire la tradizione, secondo la quale la regione che oggi corrisponde all'Artide fu la sede originaria dei ceppi che crearono le principali civiltà indo-europee. Si può ritenere che al verificarsi del congelamento artico il dividersi dell'anno in una unica notte e in un unico giorno abbia drammatizzato fortemente l'esperienza della vicenda solare, tanto da farne uno dei migliori appoggi per esprimere i significati metafisici accennati, sostituendoli a ciò che, come puro simbolismo « polare », e non ancora solare, si riferiva a periodi più remoti.

A fissare i « momenti » di quella vicenda, articolazioni del « dio-anno », prestandosi in via naturale le costellazioni zodiacali, il numero d o d i c i si ritrova come una delle « sigle di ritmo » più ricorrenti per tutto ciò che abbia il senso di un compimento « solare » e figura altresì dovunque si sia costituito un centro il quale in un modo o nell'altro abbia incarnato o cercato d'incarnare la tradizione urano-solare o dovunque il mito o la leggenda abbiano dato in figurazioni o personificazioni simboliche il tipo di una analoga reggenza [6].

[4] Parole di GIULIANO IMP., *Helios,* 148 c.

[5] Tradizionalmente, ha un margine di attendibilità l'ipotesi di H. WIRTH (*Aufgang der Menschheit,* cit.) circa una serie sacra dedotta in tempi primordiali dai momenti astrali del sole quale « dio-anno »; serie, che avrebbe servito simultaneamente da base per la notazione del tempo, per segni e radici di un'unica lingua preistorica, per significati di culto.

[6] I dodici zodiacali, che corrispondono agli Aditya indù, appaiono così nel numero delle partizioni delle Leggi di Manu (cfr. le Leggi delle « dodici » tavole); nei dodici grandi Namshan del consiglio circolare del Dalai-Lama; nei dodici discepoli di Lao-tze (due, che ne iniziarono altri dieci); nel numero dei sacerdoti di molti collegbi romani (per es. gli Arvali e i Salii) oltreché nel numero degli ancilia stabilito da

Ma nella vicenda solare lungo i dodici un punto ha un significato particolare: il punto critico corrispondente al luogo più basso dell'eclittica, il solstizio d'inverno, fine della discesa, inizio della riascesa, separazione del periodo oscuro e del periodo luminoso. Secondo figurazioni, che appartengono all'alta preistoria, qui il « dio-anno » appare come l'« ascia » o il « dio-ascia » che spezza in due parti il segno circolare dell'anno, o altri simboli equivalenti: spiritualmente, è il momento tipicamente « trionfale » della solarità (in varî miti dato appunto come l'esito vittorioso della lotta di un eroe solare contro creature figuranti il principio tenebroso, spesso con riferimento al segno zodiacale sotto cui cade, di età in età, il solstizio d'inverno): in una « vita nuova », in un nuovo ciclo — natalis dii solis invicti.

Date corrispondenti a situazioni stellari atte — come quella solstiziale — ad esprimere nei termini di un simbolismo cosmico significati superiori, si conservano peraltro quasi immutate nel passar della tradizione di forma in forma e di popolo in popolo. Con uno studio comparato, si può facilmente rilevare la corrispondenza e l'uniformità di feste e di riti calendarici fondamentali attraverso i quali il sacro veniva introdotto fra le trame del tempo, sì da spezzarne la durata

Numa per il segno, da lui ricevuto, della protezione celeste (dodici è anche il numero degli avvoltoi, che dette a Romolo, contro Remo, il diritto di dare il suo nome alla città; e dodici sono i littori da Romolo istituiti) e degli altari di Giano; nei dodici discepoli del Cristo e nelle dodici porte della Gerusalemme celeste; nei dodici grandi dèi olimpici ellenici e, poi, in quelli romani; nei dodici giudici del « Libro del Morto » egizio; nelle dodici torri di diaspro della montagna sacra taoista Kuen-Lun; nei dodici principali Asen con le rispettive residenze o troni della tradizione nordica; nei dodici lavori di Eracle, nei dodici giorni della traversata di Siegfried e nei dodici re che questo eroe ha per vassalli; nei dodici principali cavalieri della Tavola Rotonda di Re Artù e del Graal e nei dodici palatini di Carlomagno: e per molte altre corrispondenze del genere non vi sarebbe che l'imbarazzo della scelta.

Il numero « sette », tradizionalmente, si riferisce piuttosto a ritmi di sviluppo, di formazione o compimento nell'uomo, nel cosmo, nello spirito (per quest'ultimo aspetto cfr. le sette prove di molte iniziazioni, le sette imprese di Rostan, i sette giorni sotto l'« albero dell'illuminazione » e i sette cicli di sette giorni necessari per il possesso integrale della dottrina secondo alcune tradizioni relative al Buddha, ecc.). Se sette sono i giorni della « creazione » biblica, a questi giorni corrispondono nelle tradizioni irano-caldee altrettanti « millenni », cioè cicli, l'ultimo considerato di « consumazione », ossia di compimento e di risoluzione in senso solare (relazione del settimo millennio con Apollo e con l'età dell'oro) ovvero di distruzione (cfr. F. CUMONT, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, *Rev. Hist. Rel.*, 1931, 1-2-3, pp. 48-55, 61; R. GUÉNON, *Le Symbolisme de la Croix*, cit., p. 41). Alla settimana corrisponde dunque la grande ebdomade delle età del mondo, come all'anno solare corrisponde il « grande anno » cosmico. Né mancano riferimenti anche per quel che riguarda lo sviluppo e la durata di certe civiltà, come per es. nei sei saecula predetti alla romanità, col settimo della sua fine; nel numero sette dei primi re di Roma, delle ère dei primi Manu del presente ciclo secondo la tradizione indù e così via. Per alcune corrispondenze particolari cfr. W. H. ROSCHER, *Die Ippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderbon, 1913; CENSORINO, XIV, 9 sgg.

in tante imagini cicliche di una storia eterna, che gli stessi fenomeni della natura andavano a ricordare e a ritmare.

In più, nella concezione tradizionale il tempo presentava anche un aspetto magico. Ogni punto di un ciclo avendo — per via della legge delle corrispondenze analogiche — una sua individualità, la durata svolgeva il susseguirsi periodico di manifestazioni tipiche di determinate influenze, di determinati poteri: presentava dunque tempi propizi e non propizi, fausti e nefasti. Questo elemento qualitativo del tempo era parte sostanziale nella scienza del rito: le parti del tempo non potevano considerarsi indifferenti alle cose da compiersi, presentavano un carattere attivo, di cui si doveva tener conto [7]. Ogni rito aveva dunque il suo « tempo » — esso doveva venir eseguito in un determinato momento, fuor dal quale la sua virtù era menomata o paralizzata, se addirittura non produceva l'effetto opposto. Sotto varî riguardi, si può anzi convenire con chi ha detto che l'antico calendario non segnava che l'ordine di periodicità di un sistema di riti [8]. Più in generale furono conosciute discipline — quali le scienze augurali — volte ad indagare se un dato momento o periodo fosse o no propizio per il compimento di una data azione — e si è accennato a quanto grande fosse la preoccupazione che in tal senso si manifestò nella stessa arte militare romana.

Vale rilevare che tutto ciò non rimanda ad un « fatalismo »; vi si esprime piuttosto la costante intenzione dell'uomo tradizionale di prolungare e integrare la propria forza con una forza non-umana scoprendo momenti in cui due ritmi — quello umano e quello delle potenze naturali — per una legge di sintonia, di azione concordante e di corrispondenza fra il fisico e il metafisico possono divenire una sola cosa, tanto da trascinare nell'azione poteri invisibili [9]. Anche per tal via si conferma dunque la concezione qualitativa del tempo vivente, nel quale ogni ora e ogni tratto ha il suo volto e la sua « virtù » e dove — sul piano più alto, simbolico-sacrale [10] —

[7] Su ciò, cfr. per es. le espressioni caratteristiche di MACROBIO, *Saturn.*, I, 15.

[8] HUBERT-MAUSS, *Mélanges ecc.*, cit., pp. 195-196.

[9] Cfr. *Intr. alla Magia*, v. II, pp. 80 sgg.

[10] Un tale piano non va confuso col piano magico in senso stretto, per quanto questo, in ultima analisi, vada a presupporre un ordine di conoscenze derivate dal primo più o meno indirettamente. Così pure costituiscono una classe a sé quei riti e quelle commemorazioni — cui già si fece cenno parlando delle victoriae — che, pur avendo un carattere ciclico, non hanno corrispondenze vere e proprie nella natura, ma prendono origine da avvenimenti fatidici legati ad una data razza.

vigono leggi cicliche svolgenti identicamente una « catena ininterrotta di eternità ».

Dal che, si può venire ad una applicazione non priva di importanza. Se tradizionalmente il tempo empirico fu ritmato e misurato da un tempo trascendente, non contenente fatti ma significati, e se in questo tempo essenzialmente superstorico va riconosciuto il luogo ove i miti, gli eroi e gli dèi tradizionali vivono e « agiscono » — si deve pur concepire un passaggio in senso inverso, dal basso all'alto. Può cioè accadere che alcuni fatti o personaggi storicamente reali abbiano ripetuto e drammatizzato un mito, abbiano incarnato — in parte o completamente, sapendolo o non — strutture e simboli superstorici. Allora, per ciò stesso, questi fatti o esseri dall'un tempo passano all'altro, divenendo espressioni nuove di preesistenti realtà. Essi appartengono all'un tempo e all'altro, sono personaggi e fatti reali e simbolici ad un tempo e su tale base possono esser trasportati da un periodo ad un altro, prima o dopo la loro esistenza reale, quando si abbia in vista l'elemento superstorico da essi rappresentato. Per questo, certe ricerche degli studiosi moderni circa la storicità o meno di alcuni avvenimenti o personaggi del mondo tradizionale, certe loro preoccupazioni di separare l'elemento storico da quello mitico o leggendario, certi loro stupori dinanzi alle « infantili » cronologie tradizionali, infine, certe loro idee sulle cosidette « evemerizzazioni », poggiano in tutto e per tutto sul vuoto. Nei casi in quistione — già lo abbiamo detto — proprio il mito e l'antistoria sono la via per la conoscenza più completa della « storia ».

Inoltre, più o meno in questo stesso ordine di idee va anche cercato il senso vero delle leggende circa personaggi rapiti nell'invisibile » epperò « mai morti », destinati a « risvegliarsi » o rimanifestarsi al compimento di un certo tempo (corrispondenza ciclica), quali ad esempio Alessandro Magno, Re Artù, « Federico », re Sebastiano, incarnazioni varie di un tema unico, trasposte dalla realtà nella soprarealtà. Su questa stessa base si deve infine comprendere la dottrina indù degli avatara o incarnazioni divine periodiche sotto specie di personalità diverse, ma purtuttavia esprimenti una stessa funzione.

Se dunque l'uomo tradizionale aveva una esperienza del tempo essenzialmente diversa da quella dell'uomo moderno, analoghe considerazioni possono anche essere svolte nei riguardi dello s p a z i o . Lo spazio oggi viene considerato come il semplice « contenente » i

corpi e i movimenti, in sé indifferente agli uni e agli altri. Esso è omogeneo: una sua regione equivale oggettivamente ad un'altra e il fatto che una cosa si trovi — o che un avvenimento si svolga — in un punto dello spazio anziché in un altro, non conferisce nessuna qualità particolare alla natura intima di quella cosa o di quell'avvenimento. Noi qui ci riferiamo a ciò che lo spazio rappresenta nell'esperienza immediata dell'uomo moderno e non a certe recenti concezioni fisico-matematiche dello spazio come spazio curvo e spazio non-omogeneo pluridimensionale. D'altronde, a parte che qui si tratta di semplici schemi matematici, il cui valore è semplicemente pragmatico e a cui non corrisponde nessuna esperienza, i valori diversi che i luoghi di ciascuno di tali spazi considerati come « campi intensivi » presentano, non si riferiscono che a materia, energia e gravitazione, in nessun modo a qualcosa di estrafisico, o comunque, di qualitativo.

Invece nell'esperienza dell'uomo tradizionale, e perfino nei residui di essa che talvolta sono ancora presenti in certe popolazioni selvagge, lo spazio è v i v o , è saturo di ogni specie di qualità e di intensità. L'idea tradizionale dello spazio molto spesso si confonde con quella stessa dell'« etere vitale » — l'âkâça, il « mana » — mistica sostanza-energia onnipervadente, più immateriale che materiale, più psichica che fisica, spesso concepita come « luce », distribuita secondo saturazioni varie nelle varie regioni, sì che ciascuna di queste appare possedere virtù proprie e partecipare essenzialmente alle potenze che vi risiedono: tanto da fare di ogni luogo, per così dire, un luogo fatidico con la sua intensità e la sua individualità occulta [11]. La nota espressione paolina, che « in Dio siamo, viviamo e ci muoviamo » quando invece di Dio si ponga il « divino », il « sacrum » o numinoso, può dunque esser usata per ciò che spesso all'uomo tradizionale valse al posto dello spazio dei moderni, astratto e impersonale « luogo » degli oggetti e dei movimenti.

Non è possibile trattare qui di tutto ciò che nel mondo tradizionale si basava su tale sensazione dello spazio. Ci si limiterà a qualche riferimento, nei due ordini distinti già accennati, magico l'uno, simbolico l'altro.

Circa il secondo, lo spazio nell'antichità ha costantemente servito di base alle espressioni più caratteristiche del metafisico. La regio-

[11] Cfr. LÉVY-BRUHL, *Ment. Prim.*, cit., pp. 91-92.

ne celeste e quella terrestre, l'alto e il basso, non meno che la verticale e l'orizzontale, la destra e la sinistra, e via dicendo fornirono la materia per un simbolismo tipico, espressivo ed universale, una delle forme più note del quale è il simbolismo della croce. Può esservi stata una relazione fra la croce a due dimensioni e i quattro punti cardinali, fra quella a tre dimensioni e lo schema ottenuto aggiungendo a detti punti le direzioni di alto e di basso: senza però che ciò conforti menomamente le interpretazioni naturalistiche (geoastronomiche) degli antichi simboli. Qui va infatti ripetuto quanto già si è detto a proposito dell'elemento astrale dei calendari, ossia che il fatto di ritrovare la croce nella natura deve solo significarci « che il vero simbolismo, lungi dall'esser inventato artificialmente dall'uomo, si trova nella stessa natura o, per dir meglio, che la natura tutt'intera non è che un simbolo di realtà trascendenti » [12].

D'altra parte, passando al piano magico, ad ogni direzione dello spazio corrisposero anticamente anche « influenze » determinate, spesso date sotto forma di enti, genî e simili; e questa conoscenza fondò non pure aspetti importanti della scienza augurale e la geomanzia (caratteristico lo sviluppo di tale disciplina in Estremo Oriente) ma anche la dottrina degli orientamenti sacri nel rito e la disposizione dei templi (l'orientamento delle cattedrali fu mantenuto in Europa fin nel Medioevo), sempre conformemente alla legge delle analogie e alla possibilità, che questa legge offre, di prolungare l'umano e il visibile nel cosmico e nell'invisibile. Come un momento del tempo tradizionale non equivaleva ad un altro per un'azione — soprattutto rituale — da compiersi, così, più in generale, nemmeno un punto o regione o luogo dello spazio tradizionale equivaleva all'altro, anche in un ordine assai più ampio di quello per cui ad esempio ad alcuni riti convenivano luoghi sotterranei o caverne, ad altri le altezze montane, e così via. Infatti è esistita tradizionalmente una vera e propria geografia sacra, non arbitraria, ma conforme essa stessa a trasposizioni fisiche di elementi metafisici, cui si rifà anche la teoria delle terre e delle città « sante », dei centri tradizionali di influenze spirituali sulla terra, come pure di ambienti consacrati in modo da « vitalizzare » particolarmente ogni azione rivolta al trascendente, che vi si svolga. In genere, nel mondo della Tradizione, il luogo della fondazione dei templi, anche quello di molte città, non fu casuale o

[12] R. Guénon, *Symbol. de la Croix*, cit., p. 38. Sul simbolismo della croce, oltre quest'opera, cfr. Evola, *Tradiz. Ermet.*, cit.

seguente semplici criteri di convenienza, e la costruzione, oltre che esser preceduta da determinati riti, obbedì a leggi speciali di ritmo e di analogia. Non vi sarebbe che l'imbarazzo della scelta per raccogliere elementi, i quali mostrano che lo spazio dove si svolgeva in genere il rito tradizionale, non è lo spazio dei moderni ma uno spazio vivente, fatidico, magnetico, ove ogni gesto ha il suo valore, ogni segno tracciato, ogni parola pronunciata, ogni operazione compiuta riceve un senso di ineluttabilità e di eternità e si trasforma in una specie di decreto per l'invisibile. Ma nello spazio del rito non è da considerarsi che uno stadio più intensivo della stessa sensazione generale dello spazio, che l'uomo della Tradizione aveva.

Non esce dunque da un tale ordine di considerazioni un cenno sui « miti » che, nell'idea dei nostri contemporanei, l'uomo antico avrebbe fantasticamente ricamato sui varî elementi ed aspetti della natura. La verità è che qui si ritrova ancora una volta quell'opposizione fra superrealismo e umanismo, che separa ciò che è tradizionale da ciò che è moderno.

Il « sentimento della natura » così come i moderni lo intendono, cioè come un pathos lirico-soggettivo destato nella sentimentalità del singolo dallo spettacolo delle cose, mancava quasi del tutto all'uomo tradizionale. Dinanzi alle culminazioni dei monti, ai silenzi delle foreste, alla fluenza delle correnti, al mistero delle caverne, e così via, egli non aveva impressioni poetiche soggettive di un'anima romantica, ma sensazioni reali — anche se spesso confuse — del sovrasensibile, cioè di poteri — numina — impregnanti quei luoghi; sensazioni, che si traducevano in imagini varie — genî e dèi degli elementi, delle fonti, dei boschi e simili — determinate sì dalla fantasia, ma non arbitrariamente e soggettivamente bensì secondo un processo necessario. Bisogna cioè ritenere che nell'uomo tradizionale la facoltà fantastica non era solo produttrice o delle imagini materiali corrispondenti ai dati sensibili, o di imagini arbitrarie soggettive, come nel caso delle rêveries o dei sogni dell'uomo moderno. Si deve invece ritenere che nell'uomo tradizionale la facoltà fantastica era in una certa misura libera dal giogo dei sensi fisici, come ancor oggi accade nello stato di sogno o per effetto di droghe, ma così disposta, da poter spesso ricevere e tradurre in forme plastiche impressioni più sottili, ma non per questo arbitrarie e soggettive, dell'ambiente. Quando nello stato di sogno una impressione fisica, ad esempio, di pressione delle coperte, viene drammatizzata

mediante l'imagine di un macigno che cade, si tratta di una produzione certamente fantastica, ma non per questo arbitraria: l'imagine è sorta secondo necessità, indipendentemente dall'Io, come un simbolo cui corrisponde effettivamente una percezione. Lo stesso va pensato circa quelle imagini favolose, che l'uomo delle origini introduceva nella natura. Si è che egli, insieme alla percezione fisica, aveva una percezione « psichica » o sottile delle cose e dei luoghi — corrispondente alle « presenze » ivi distribuite — la quale, raccolta da una facoltà fantastica in vario grado libera dai sensi fisici, determinava in essa drammatizzazioni simboliche corrispondenti: dèi, dèmoni e genî dei luoghi, dei fenomeni e degli elementi. Se, secondo la varia possibilità drammatizzatrice della fantasia delle differenti razze e talvolta anche delle differenti persone, si sono spesso avute personificazioni diverse, l'occhio esperto dietro a questa varietà ritrova l'unità: allo stesso modo che una persona desta constaterebbe sùbito l'unità dell'impressione confusa, che la fantasia sognante di più persone può aver tradotta con imagini simboliche differenti, ma pur tuttavia equivalenti se riportate a quella loro comune causa oggettiva distintamente percepita.

Lungi dall'essere fabulazioni poetiche tessute *sulla* natura, cioè su quelle imagini materiali di essa che ormai sono le sole a giungere all'uomo moderno, i miti degli antichi, le loro figurazioni favolose fondamentali rappresentarono dunque, in origine, una *integrazione* dell'esperienza oggettiva della natura, qualcosa che si intrometteva spontaneamente fra la trama dei dati sensibili completandoli con simboli vivi, talvolta anche visibili, dell'elemento sottile, « demonico » o sacro, dello spazio e della natura.

Queste considerazioni circa i miti tradizionali aventi speciale relazione col senso della natura vanno naturalmente estese — già lo si accennò — ad ogni mito tradizionale. Si deve riconoscere che ogni mitologia tradizionale sorge da un processo necessario rispetto alla coscienza individuale, l'origine del quale risiede in rapporti reali — per quanto spesso inconsapevoli e oscuri — con la superrealtà, rapporti che la fantasia drammatizza variamente. Così — per tornare ancora una volta al punto dianzi segnalato — non solo per i miti naturalistici o « teologici », ma anche per quelli storici va detto che non si tratta di una aggiunta arbitraria e priva di valore oggettivo ai fatti o alle persone, bensì di una integrazione di essi prodottasi non a caso, per quanto attraverso le cause occasionali più

varie, nel senso di completare la sensibilizzazione del contenuto soprastorico che in quei fatti o individui storici può essersi prodotta più o meno potenzialmente e imperfettamente. Per cui l'eventuale manchevole corrispondenza dell'elemento storico ad un mito dimostra più la non-verità della storia che non quella del mito — ciò che presentì Hegel quando parlò dell'« impotenza — Ohnmacht — della natura ».

Quel che si è detto fin qui fa apparire naturale la presenza di una speciale situazione esistenziale, per quel che riguarda, in genere, la relazione basale fra Io e non-Io. Tale relazione solamente nei tempi ultimi è stata caratterizzata da una separazione netta e rigida. Risulta dunque che nelle origini le frontiere fra Io e non-Io erano invece potenzialmente fluide e instabili, tali che in certi casi potevano venire parzialmente rimosse, con una doppia possibilità come conseguenza: la possibilità di irruzioni sia del non-Io (cioè della « natura », nel senso delle sue forze elementari e del suo psichismo) nell'Io, sia dell'Io nel non-Io. La prima possibilità fa capire quelli che in ricerche riguardanti costumi dove sono rimasti residui stereotipi degli stati di cui parliamo, sono stati chiamati i « pericoli dell'anima » — *perils of the soul*. E' l'idea che l'unità e l'autonomia della persona possono venire minacciate e colpite da processi di invasamento e di *hantise*; donde riti e istituzioni varie aventi come fine la difesa spirituale dell'individuo o della collettività, la conferma dell'indipendenza e della sovranità dell'Io e delle sue strutture [13].

La seconda possibilità, quella di una rimozione delle frontiere per irruzioni nel senso opposto, ossia dell'Io nel non-Io, era il presupposto generale dell'efficacia di una classe di procedimenti a carattere magico in senso stretto. Le due possibilità avendo la stessa base, i vantaggi della seconda avevano come controparte i rischi esistenziali derivanti dalla prima.

Devesi pensare che nel corso dei tempi ultimi, in sèguito alla progressiva fisicizzazione dell'Io, entrambe le possibilità siano scomparse. E' certamente sparita la possibilità attiva e positiva (magia) se non in residui sporadici marginali insignificanti. Quanto ai « pericoli dell'anima », l'uomo moderno, che si vanta di essere divenuto finalmente libero e illuminato, e che deride tutto ciò che nell'anti-

[13] Ciò, tuttavia, è da riferirsi essenzialmente a quanto è stato proprio a civiltà di tipo superiore; accenneremo subito, parlando della terra, di un opposto orientamento nelle connessioni primitivistiche fra uomo e terra.

chità tradizionale derivava da quel diverso rapporto fra Io e non-Io, si illude assai se crede di esserne veramente al riparo. Quei pericoli hanno solo rivestito una forma diversa, tale da non farli nemmeno riconoscere come tali: l'uomo moderno è aperto ai complessi dell'« inconscio collettivo », a correnti emotive e irrazionali, a suggestioni di massa e a ideologie, con conseguenze assai più calamitose e deprecabili di quelle accertabili in altre epoche e dovute a diverse influenze.

Ritornando a quanto si è esposto più sopra, diremo infine qualcosa sul significato antico della terra e della proprietà della terra.

Tradizionalmente, fra l'uomo e la sua terra, fra sangue e terra esisteva un intimo rapporto, esso stesso di carattere psichico e vivente. Una data regione avendo, oltre la sua individualità geografica, la sua individualità psichica, colui che in essa nasceva non poteva, sotto un certo riguardo, non dipendere da essa. In tale dipendenza, in sede di dottrina va però distinto un doppio aspetto, naturalistico l'uno, sovrannaturale l'altro, il che riporta alla distinzione già indicata fra il « totemismo » e la tradizione di un sangue patrizio purificato da un elemento dall'alto.

Il primo aspetto riguarda appunto gli esseri che nulla ha portato di là dal vivere immediato. In tali esseri predomina il collettivo, sia come legge del sangue e del ceppo, sia come legge del suolo. Si desti pur in essi il senso mistico della regione cui appartengono, tale senso non va oltre il livello del mero « tellurismo »; conoscano pur essi una tradizione di riti, tali riti non possono avere che un carattere demonico-totemico, volgono, più che a sorpassare e a rimuovere, a rafforzare e rinnovare la legge per cui il singolo non ha una vera vita propria ed è destinato a dissolversi nel ceppo subpersonale del suo sangue. Un tale stadio può accompagnarsi con un regime quasi comunistico, talvolta matriarcale, all'interno del clan o della tribù. Purtuttavia, già in esso si trova ciò che nell'uomo moderno si è spento o è diventato retorica nazionalistica o romantica: il senso *organico, vivente* della propria terra, derivazione diretta dell'esperienza qualitativa dello spazio in genere.

Ben diverso è il secondo aspetto della relazione tradizionale fra uomo e terra. Qui entra in giuoco l'idea di una vera e propria azione sovrannaturale che ha legato ad un determinato territorio una influenza superiore, rimuovendo l'elemento demonico-tellurico del suolo, imponendo ad esso un sigillo « trionfale », tanto da ridurlo a

semplice substrato per forze che lo trascendono. Questa idea, l'abbiamo già trovata espressa nella persuasione degli antichi Irani, che la « gloria », il fuoco celeste, vivo e « trionfale » proprio eminentemente ai re, impregni sin le terre che la razza aria ha conquistate e che essa possiede e difende contro gli « infedeli » e le forze al servigio del dio tenebroso. D'altronde, anche in tempi più recenti, non è senza una relazione più intima di quella empirica, che fra lancia ed aratro, fra la nobiltà e il ceto agricolo delle terre da essa possedute, spesso è tradizionalmente esistita una viva connessione. È parimenti non privo di significato il fatto che divinità arie, come per esempio Marte o Donnar-Thor, siano simultaneamente divinità della guerra e della vittoria (sulle « nature elementari »: Thor) e divinità della coltivazione della terra. E noi abbiamo già accennato alle trasposizioni simboliche e anche iniziatiche che tradizionalmente spesso ammise il concetto, appunto, del « coltivatore »: tanto, che ancor oggi ne resta il ricordo nella derivazione della stessa parola « cultura ».

Ma un'altra espressione caratteristica si ha nel fatto, che in ogni forma superiore di tradizione la proprietà del suolo come proprietà privata fu un privilegio aristocratico-sacrale: alla terra hanno diritto solo coloro che hanno riti — nel senso specifico patrizio a suo tempo spiegato, cioè coloro che sono vivi portatori di un elemento « divino »: a Roma, solo i patres, signori della lancia e del fuoco sacrificale; in Egitto, solo i guerrieri e i sacerdoti, e così via. Gli schiavi, i senza nome e senza tradizione, sono per ciò stesso inabilitati al possesso della terra. Ovvero, come nell'antica civiltà azteconahua, coesistono due tipi distinti, anzi opposti, di proprietà, l'una aristocratico-ereditaria e differenziata trasmettentesi insieme alla carica, l'altra popolare e plebea, sul tipo promiscuo del mir russo [11]: opposizione, questa, che si può rintracciare in varie altre civiltà e che non è priva di relazione con quella fra culto uranico e culto ctonio. Nella nobiltà tradizionale si stabiliva un rapporto misterioso — prendente inizio dallo stesso tempio o altare posto al centro della terra posseduta — fra gli dèi o eroi della gens, e questa stessa terra: è attraverso i suoi numi, e con netta accentuazione di un significato (originariamente non solo materiale) di possesso, di signoria, che la gens si legava alla sua terra, fino al punto che, per una trasposizione

[11] Cfr. Réville, *Op. cit.*, p. 31.

simbolica, e fors'anche magica, i limiti di questa — l' ἕρκος, l'herctum greco-romano — apparivano sacri, fatidici, inviolabili, protetti da dèi uranici dell'ordine, come Zeus e Jupiter: quasi equivalenze, su di un altro piano, degli stessi limiti interiori della casta e della famiglia nobile [15]. Si può dunque dire che a questo livello i limiti della terra, al pari di quelli spirituali delle caste, non erano limiti che asservivano, ma limiti che preservavano e che liberavano. Si può allora comprendere perché spesso l'esilio valesse come una pena di una gravità oggi poco concepibile: quasi come un morire alla gente cui si apparteneva.

Lo stesso ordine di idee si conferma nel fatto, che lo stabilirsi in una terra nuova, sconosciuta o selvaggia, il prenderne possesso, in diverse civiltà del mondo della Tradizione fu considerato come un atto di creazione, come una imagine dell'atto primordiale, onde il caos fu trasformato in cosmos: non come un semplice atto umano e profano, ma altresì come un'azione rituale e, in una certa misura, anche « magica », la quale si pensava desse ad una terra e ad uno spazio una « forma » facendolo partecipare al sacro, rendendolo vivente e reale in senso eminente. Vi sono, pertanto, esempi di un rituale della presa di possesso delle terre, delle conquiste territoriali — come nel senso del landnâma nell'antica Islanda o nella convalida aria dell'occupazione di un territorio mediante la creazione, in esso, di un altare del fuoco [16].

In Estremo Oriente è, in particolare, interessante il fatto che l'investitura di un feudo, facente del semplice patrizio un principe — tshu-heu — implicava, fra l'altro, il dovere di mantenere un rito sacrificale pei propri antenati divini divenuti protettori del territorio, e per il dio di questa terra, « creato » per il principe stesso [17]. D'altra parte, se nell'antico diritto ario al primogenito spettava la proprietà, l'eredità fondiaria, spesso col vincolo della inalienabilità — essa spettava a lui essenzialmente come a colui che continua il rito della famiglia ed è il pontifex e il βασιλεύς della sua gente; come a colui, che riprenderà e non lascerà spegnere il fuoco sacro,

[15] Cfr. F. De Coulanges, *Cit. Ant.*, pp. 64 sgg.

[16] M. Eliade, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 345; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 26-29. L'Autore rileva giustamente che all'epoca delle conquiste dei popoli cristianizzati l'alzare o il piantare una croce (ove oggi si pianta solo una bandiera) su ogni nuova terra da essi occupata è stato un ultimo riflesso dei significati sopra indicati.

[17] Cfr. Maspéro, *Chine Ant.*, cit., pp. 132, 142.

corpo-vita dell'avo divino. Devesi considerare che l'eredità del rito e quella della terra formavano, per tal via, un tutto inscindibile e pieno di significato. L'odel, il mundium degli uomini liberi nordico-arî, nel quale le idee di possesso della terra, di nobiltà, di sangue guerriero e di culto divino non figurano che come aspetti varî di una sintesi inscindibile, va ricordato ancora una volta a questo riguardo. Nell'assumere la terra avita esisteva tradizionalmente un tacito o espresso impegno verso di essa, quasi come controparte dello stesso dovere verso l'eredità divina e aristocratica trasmessa dal sangue, che essa solo in origine aveva introdotto al diritto di proprietà. Le ultime tracce di tali valori si ritrovano nell'epoca dell'Europa feudale.

Se in essa il diritto alla proprietà non spettò più al tipo di un aristocrate di discendenza sacra e non avente che pari o inferiori intorno a sé, come nelle forme tradizionali delle origini ritrovabili, peraltro, nella stessa costituzione più antica dei Germani; se si scende di un gradino, e soprattutto una aristocrazia guerriera diviene la principale detentrice del diritto alla terra — purtuttavia come controparte di un tale diritto veniva richiesta la capacità di una dedizione, se non sacra, però già superindividuale: l'investitura del feudo implicò, a partire dai Franchi, l'impegno da parte del feudatario della fedeltà al suo signore, cioè quella fides che, come si è visto, aveva un valore eroico-religioso oltre che politico-militare (sacramentum fidelitatis), perché significava anche prontezza alla morte e al sacrificio, connessione dunque ad un ordine superiore, mediatamente invece che immediatamente come nell'aristocrazia sacrale, talvolta senza luce, ma pur sempre con superiorità virile all'elemento naturalistico e individualistico e con tutto quel che derivava dall'etica dell'onore. Per tal via chi nelle istituzioni considera non l'aspetto contingente e storico, ma il significato di cui esse sono suscettibili su di un piano superiore, può ravvisare nello stesso regime feudale medievale, e a base del cosidetto « diritto eminente », tracce dell'idea tradizionale del privilegio aristocratico-sacrale del possesso della terra, dell'idea, per cui il possedere, l'essere signore di una terra, diritto imprescindibile dei ceppi superiori, è un titolo e un impegno spirituale, oltreché politico. Infine si può rilevare che la stessa interdipendenza feudale fra lo stato delle persone e lo stato delle terre ebbe un suo speciale significato. Originariamente, lo stato delle persone determinò quello delle proprietà territoriali: a seconda che un uomo era più o meno libero, più o meno potente, la terra che egli occupava

prendeva questo o quel carattere, controsegnato per esempio dai varî titoli di nobiltà. Lo stato delle terre rifletteva così lo stato delle persone. Peraltro, la dipendenza, sorta su tale base, fra l'idea della signoria e quella della terra, divenne così intima, che successivamente spesso il segno apparve quasi come la causa, lo stato delle persone fu non solo indicato, ma determinato, da quello delle terre, e la condizione sociale, la varia dignità gerarchica e aristocratica si trovarono, per così dire, incorporate nel suolo [18].

L'idea, espressa dal De Coulanges, che l'apparizione del « testamento » nel senso di una libertà individualistica di coloro che possiedono di frazionare la loro proprietà, di comunque disintegrarla e staccarla dall'eredità del sangue e dalle norme rigorose del diritto paterno e della primogenitura, sia una delle manifestazioni caratteristiche della degenerescenza dello spirito tradizionale, è del tutto giusta. Più in generale, va detto che quando il diritto di proprietà cessa di esser privilegio delle due caste superiori e passa alle due caste inferiori — dei mercanti e dei servi — si ha di necessità una virtuale regressione naturalistica, si restaura la dipendenza dell'uomo da quegli « spiriti della terra », che nell'altro caso — nel quadro della tradizionalità solare dei signori del suolo — « presenze » superiori trasformavano in zone di influenze propizie, in « limiti creatori » e preservatori. La terra, che può anche appartenere ad un « mercante », vayça — i proprietari dell'èra capitalistico-borghese possono considerarsi come gli equivalenti moderni dell'antica casta dei mercanti — o ad un servo (il moderno lavoratore), è una terra profanata: non altra è dunque quella che — conformemente appunto agli interessi proprî alle due caste inferiori, riuscite a strapparla definitivamente all'antico tipo dei « signori » — non vale più che come un fattore di « economia », da sfruttare ad oltranza in ogni suo aspetto con macchine ed altre escogitazioni moderne. Senonché, giungendo a tanto, è naturale incontrare gli altri sintomi caratteristici per una tale discesa: la proprietà tende sempre più a passare dall'individuale al collettivo. Parallelamente alla caduta del diritto aristocratico alle terre e all'economia divenuta sovrana delle terre, appare prima il nazionalismo, poi il socialismo e infine il marxismo comunistico. Si ha cioè proprio un ritorno del-

[18] Cfr. M. GUIZOT, *Essais sur l'Hist. de France,* Paris, 1868, p. 75. Da qui la consuetudine, nella nobiltà, di legare il proprio nome a quello di una terra o di un luogo.

l'impero del collettivo sull'individuale, col quale si riafferma altresì il concetto collettivistico e promiscuo della proprietà proprio alle razze inferiori, come « superamento » della proprietà privata, come statizzazione, socializzazione e « proletarizzazione » dei beni e delle terre.

20. – UOMO E DONNA

A completare queste considerazioni sulla vita tradizionale, si accennerà brevemente al mondo del sesso.

Anche qui, si hanno, nella concezione tradizionale, corrispondenze di realtà a simboli, di azioni a riti; corrispondenze, dalle quali si trassero i principî per la comprensione dei sessi e per le relazioni che in ogni civiltà normale debbono stabilirsi fra uomo e donna.

Nel simbolismo tradizionale, il principio sovrannaturale fu concepito come « maschio », come « femina » quello della natura e del divenire. In termini ellenici, maschio è l'« uno » — τὸ ἕν — che « è in sé stesso », completo e sufficiente; femina è la diade, principio del diverso e dell'« altro da sé », quindi anche del desiderio e del movimento. In termini indù (Sâ*m*khya), maschio è lo spirito impassibile — purusha — femina è prak*r*ti, matrice attiva di ogni forma condizionata. La tradizione estremo-orientale nella dualità cosmica dello yang e dello yin espresse concetti equivalenti, onde lo yang — principio maschile — si trova associato alla « virtù del cielo » e lo yin, principio feminile, a quella della « terra » [1].

Considerati a sé, i due principî stanno in opposizione. Ma nell'ordine di quella formazione creativa, che si è ripetutamente detto esser l'anima del mondo tradizionale e che vedremo svilupparsi anche storicamente in relazione al conflitto fra varie razze e varie civiltà, essi si trasformano in elementi di una sintesi nella quale ognuno dei due

[1] Ulteriori riferimenti metafisici e mitici in J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit. Si trova particolarmente presso i filosofi della dinastia Sing l'insegnamento, che il Cielo « produce » gli uomini, la Terra le donne, e che per questo la donna deve esser soggetta all'uomo, come la terra lo è al cielo (cfr. PLATH, *Religion der alten Chinesen*, I, p. 37).

mantiene però una funzione distinta. Non è questo il luogo di mostrare che dietro alle varie figurazioni del mito della « caduta » spesso si cela l'idea dell'immedesimarsi e perdersi del principio maschile in quello feminile, sino ad un suo passare al modo d'essere di questo. In ogni caso, quando ciò accada, quando quel che per sua natura è principio a sé, aprendosi alle forze del « desiderio » soggiace alla legge di quel che non ha in sé stesso il proprio principio, è ben di una caduta che si deve parlare. E appunto su ciò, sul piano della realtà umana, si basa l'atteggiamento di diffidenza dimostrato da varie tradizioni nei confronti della donna, spesso considerata come un principio di « peccato », di impurità e di male, come una tentazione e un pericolo per chi volge verso il sovrannaturale.

Senonché alla direzione di « caduta » si può contrapporre un'altra possibilità, la giusta relazione. Essa si stabilisce quando il principio feminile, la cui natura è il riferirsi ad altro, si volga non a cosa che di nuovo fugga, ma ad una saldezza « maschile ». Allora si ha un limite. La « stabilità » viene trasmessa e, invero, tanto da trasfigurare intimamente ogni possibilità feminile. In tali termini si ha una sintesi in senso positivo. Occorre dunque una « conversione » del feminile, tanto che esso sia tutto per l'opposto principio; e occorre soprattutto che questo resti assolutamente, integralmente tale. Allora — in simboli metafisici — la femina diviene la « sposa » che è anche la « potenza », la forza strumentale generatrice ricevente il principio primo del moto e della forma del maschio immobile: come secondo la già indicata dottrina della Çakti, che, diversamente espressa, si può ritrovare anche nell'aristotelismo e nel neoplatonismo. E si è accennato alle figurazioni simboliche tàntrico-tibetane, assai significative a questo riguardo, in cui il maschio « portatore-di-scettro » è immobile, freddo e fatto di luce, mentre la Çakti che lo avvolge e lo ha per asse è sostanziata di mobile fiamma [2].

Questi significati, già indicati a più riprese, in tale specifica forma fanno da base alla norma tradizionale circa i sessi in senso concreto. È una norma che obbedisce al principio stesso del regime delle caste, epperò rimanda ai due cardini del dharma e della brakti, o fides: natura propria e dedizione attiva.

Se la nascita non è un caso, non sarà nemmeno un caso — in

[2] Nel simbolismo erotico delle suaccennate tradizioni, lo stesso significato è dato nella figurazione della coppia divina in viparîta-maithuna, cioè in un amplesso in cui il maschio è immobile, ed è la çakti a sviluppare il movimento.

particolare — che ci si svegli a sé stessi in corpo d'uomo o di donna. Anche qui, la differenza fisica va concepita come corrispondenza di una differenza spirituale; onde si è uomo o donna fisicamente, solo perché lo si è trascendentalmente, e la caratteristica del sesso, lungi dall'essere cosa irrilevante nei riguardi dello spirito, è segno indicatore di una via, di un dharma distinto. Si sa che la volontà di ordine e di « forma » costituisce la base di ogni civilizzazione tradizionale; che la legge tradizionale non spinge verso il non-qualificato, l'uguale, l'indefinito — verso ciò, in cui le varie parti del tutto divengono promiscuamente o atomicamente simili — ma vuole che tali parti siano sé stesse, esprimano sempre più perfettamente la loro natura propria. Così, nel riguardo speciale dei sessi, uomo e donna si presentano come due tipi, e chi nasce uomo deve compiersi come uomo, chi donna come donna, in tutto e per tutto, superando ogni mescolanza e promiscuità: e anche nel riguardo della direzione sovrannaturale, uomo e donna debbono avere ciascuno la propria via, che non può essere mutata senza incorrere in un modo contradittorio e inorganico di essere.

Il modo di essere che corrisponde eminentemente all'uomo, lo si è già considerato; e si è anche detto sulle due forme principali di approssimazione al valore dell'« essere a sé »: Azione e Contemplazione. Il Guerriero (l'Eroe) e l'Asceta sono dunque i due tipi fondamentali della virilità pura. In simmetria con essi, ve ne sono due per la natura feminile. La donna realizza sé stessa come tale, si eleva allo stesso livello dell'uomo come Guerriero e come Asceta, in quanto è Amante e in quanto è Madre. Bipartizioni di uno stesso ceppo ideale, come vi è un eroismo attivo, così ve ne è anche uno negativo; vi è l'eroismo dell'assoluta affermazione e vi è quello dell'assoluta dedizione — e l'uno può esser luminoso quanto l'altro, l'uno può esser quanto l'altro ricco di frutti in sede di superamento e di liberazione, quando sia vissuto con purità, con significato di offerta. Appunto questa differenziazione nel ceppo eroico determina il carattere distintivo delle vie di compimento per l'uomo e per la donna come tipi. Al gesto del Guerriero e dell'Asceta che, l'uno a mezzo dell'azione pura, l'altro a mezzo del puro distacco, si affermano in una vita che è di là della vita — nella donna corrisponde quello del darsi tutta ad un altro essere, dell'essere tutta per un altro essere, sia esso l'uomo amato (tipo dell'Amante — donna afroditica), sia esso il figlio (tipo della Madre — donna demetrica), in ciò trovando

il senso della propria vita, la propria gioia, la propria giustificazione. Non altra la bhakti o fides costituente la via normale e naturale di partecipazione per la donna tradizionale — nell'ordine della « forma », e anche, quando essa sia assolutamente, disindividualmente vissuta, di là dalla « forma ». Realizzarsi in modo sempre più deciso secondo queste due direzioni distinte e inconfondibili, riducendo nella donna tutto ciò che è uomo e nell'uomo tutto ciò che è donna, tendendo verso l'« uomo assoluto » e la « donna assoluta » — tale è la legge tradizionale per i sessi, secondo i varî piani di vita.

Così, tradizionalmente, solo mediatamente, attraverso la relazione ad altro — all'uomo — la donna poteva entrare nell'ordine gerarchico sacrale. In India le donne, anche di casta superiore, non avevano una loro iniziazione; esse non appartenevano alla comunità sacrale dei nobili — ârya — che per via del loro padre prima delle nozze e, dopo, per via del loro sposo, che era anche il capo mistico della famiglia [3]. Nell'Ellade dorica la donna, in tutta la sua vita, non aveva un suo diritto; da nubile il suo κύριος era il padre [4]. A Roma, in conformità ad una spiritualità di tipo affine, la donna, lungi dall'esser la « pari » dell'uomo, era assimilata giuridicamente ad una figlia di suo marito — filiae loco — e ad una sorella dei suoi stessi figli — sororis loco; da fanciulla, essa era sotto la potestas del padre, duce e sacerdote della sua gens; da sposa, nel matrimonio comune essa era, secondo una rude espressione, in manum viri. Tali statuizioni tradizionali di dipendenza della donna si ritrovano anche altrove [5], e non significavano ingiustizia e prepotenza, come i « liberi spiriti » moderni vorrebbero crederlo, ma valevano a definire i limiti

[3] Cfr. SÉNART, *Les castes dans l'Inde*, cit., p. 68; *Mânavadharmaçâstra*, IX, 166; V, 148; cfr. V, 155: « Non vi è sacrificio o culto o ascesi che si riferisca particolarmente alla donna. La moglie ami e veneri il suo sposo, e sarà onorata in cielo ». Qui non ci si può fermare a trattare del senso del sacerdozio feminile e a dire perché esso non contradice l'idea ora esposta: tale sacerdozio tradizionalmente ebbe carattere lunare; anziché un'altra via, esprimeva un potenziamento del dharma feminile come assoluto cancellamento di ogni principio personale per dar libero spazio, ad esempio, alla voce dell'oracolo e del dio. Più giù, si dirà però dell'alterazione propria a civiltà della decadenza, nelle quali l'elemento lunare-feminile usurpa il vertice gerarchico. A parte, va considerato l'uso sacrale e iniziatico della donna nella « via del sesso » (su ciò cfr. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit.).

[4] Cfr. *Handbuch der klass. Altertumswissensch.*, v. IV, p. 17.

[5] Così anche per la Cina antica si legge nel *Niu-kie-tsi-pien* (V): « Quando una donna passa dalla casa paterna a quella dello sposo, perde tutto, perfino il nome. Essa non ha più nulla in proprio: ciò che essa porta, ciò che essa è, la sua persona, tutto appartiene a colui che le si dà come sposo » e nel *Niu-hien-shu* si sottolinea che una donna deve essere nella casa « come un'ombra e un semplice eco » (cit. *apud* S. TROVATELLI, *Le civiltà e le legislazioni dell'antico Oriente*, Bologna, 1890, pp. 157-158).

e il luogo naturale della sola via spirituale, conforme alla pura natura feminile.

Qui si può far cenno anche ad antiche vedute, nelle quali viene ad espressione distinta appunto il tipo puro della donna tradizionale, capace di una offerta che sta sul limite fra ciò che è umano e ciò che è più che umano. Dopo aver ricordato la tradizione azteco-nahua, secondo la quale allo stesso privilegio dell'immortalità celeste propria all'aristocrazia guerriera partecipavano solo le madri morte nel parto [6] in ciò essendo veduto un sacrificio simile a quello di chi cade sul campo di battaglia, si può indicare ad esempio il tipo della donna indù, donna fin nell'intimo, sino alle possibilità estreme della sensualità, ma pur viva in una fides invisibile e votiva, per forza della quale quella offerta, che già si manifestava nella dedizione erotica del corpo, della persona e della volontà, culminava nell'altra — assai diversa e ben oltre i sensi — per cui la sposa gittava la sua vita nelle fiamme del rogo funerario ario per seguire nell'aldilà l'uomo cui si era data. Questo sacrificio tradizionale — pura « barbarie » agli occhi degli Europei e degli europeizzati — onde si ardeva appunto la vedova insieme al corpo dello sposo morto, in sanscrito è detto sati, dalla radice as e dal tema sat, essere, da cui viene anche satya, il vero; e significa anche dono, fedeltà, amore [7]. Esso era dunque concepito come la culminazione suprema della relazione fra due esseri di sesso diverso, la relazione in sede assoluta, cioè in sede di verità e di superumanità. Qui l'uomo assurge al valore di appoggio per una bhakti liberatrice e l'amore si fa una via e una porta. Infatti era insegnamento tradizionale che la donna, la quale seguiva nella morte il suo sposo, conseguiva il « cielo »; essa si trasmutava nella sostanza stessa del suo sposo [8]; partecipava a quella trasfigurazione attraverso il « fuoco » del corpo di carne in un corpo divino di luce, di cui nelle civiltà arie l'arsione rituale del cadavere era il simbolo [9]. Analoga era

[6] Cfr. Réville, *Relig. du Mexique etc.*, cit., p. 190.

[7] Cfr. G. De Lorenzo, *Oriente ed Occidente*, Bari, 1931, p. 72. Usanze analoghe si ritrovano anche presso altri ceppi indoeuropei: presso Traci, Greci, Sciti e Slavi (cfr. C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, v. I, p. 218). Nella civiltà degli Incas il suicidio delle vedove per seguire il marito, se non era statuito da una legge, pure era usuale e cadevano in disprezzo quelle donne, che non avevano il coraggio di compierlo o credevano di aver motivi per dispensarsene (cfr. Réville, *Op. cit.*, p. 374).

[8] Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 29: « Colei che non tradisce il suo sposo e i pensieri, le parole e il corpo della quale sono puri, consegue dopo la morte lo stesso soggiorno del suo sposo ».

[9] Cfr. *Brhadâranyaka-upan.*, VI, ii, 14; Proclo, *In Tim.*, V, 331 b; II, 65 b.

la frequente rinuncia alla vita delle donne germaniche, se lo sposo o l'amante cadeva in guerra.

Si è già indicato come essenza della bhakti in genere l'indifferenza per l'oggetto o materia dell'azione, cioè l'atto puro, la disposizione pura. Ciò può aiutare a far comprendere come in una civiltà tradizionale, come quella indù, il sacrificio rituale della vedova — sati — potesse valere istituzionalmente. Invero, quando una donna si dà e si sacrifica solo per un più forte e corrisposto vincolo di passione umana con l'altro essere, si resta ancora nei quadri di semplici fatti privati di sentimento. È solo quando la dedizione può reggersi e svilupparsi senza sostegno alcuno, che essa partecipa ad un valore trascendente.

Nell'Islam, nell'istituzione dell'harem, trovarono espressione non diversi significati. Nell'Europa cristiana, affinché una donna rinunci alla vita esteriore e si tragga in clausura, occorre l'idea di Dio — e ciò, inoltre, non ha mai costituito che una eccezione. Nell'Islam a tanto bastava un uomo e la clausura dell'harem era una cosa naturale che nessuna donna ben nata pensava di discutere, né a cui intendeva rinunciare: appariva naturale che una donna concentrasse tutta la propria vita in un uomo, che si amava in un modo così vasto e disindividuale, da ammettere che anche altre donne partecipassero dello stesso sentimento e gli fossero unite attraverso lo stesso vincolo e la stessa dedizione. Appunto in ciò viene in luce il carattere di « purità » indicato come essenziale per la via di cui si sta parlando. L'amore che pone condizioni e richiede il contraccambio di amore e di dedizione da parte dell'uomo, è d'ordine inferiore. D'altra parte, un uomo puramente uomo non potrebbe conoscere l'amore in questo senso che feminilizzandosi, epperò decadendo appunto da quella sufficienza interna, per cui la donna può trovare in lui un sostegno, qualcosa che esalti il suo slancio di darsi. Nel mito, Çiva, concepito come il grande asceta delle altezze, con una sola occhiata riduce in cenere Kâma, dio dell'amore, quando questi tentò di destare in lui della passione per la sposa Parvatî. Del pari, vi è un significato profondo nella leggenda circa il Kalki-avatara, ove si parla di una donna che non poteva esser posseduta da nessuno perché gli uomini che la desideravano ed eran presi di lei, con ciò stesso erano trasformati in donne. Quanto alla donna, in essa vi è veramente grandezza, quando vi è un dare senza chiedere, una fiamma che si alimenta di sé stessa, un amare tanto di più, per quanto più l'oggetto di questo amore non si lega, non discende,

crea distanza; per quanto più egli è il Signore anziché semplicemente lo sposo o l'amante. Ora, nello spirito dell'harem vi era molto di questo: il superamento della gelosia, quindi dell'egoismo passionale e dell'idea di possesso da parte della donna, cui pur si chiedeva la dedizione claustrale da quando si destava a vita di fanciulla sino al tramonto, e la fedeltà a chi poteva anche avere intorno a sé altre donne, possederle tutte senza « darsi » a nessuna. Appunto in questo « inumano » vi era dell'ascetico, si può quasi dire del sacro [10]. In questo apparente farsi una cosa arde un possesso vero, un superamento — ed anche una liberazione: poiché dinanzi ad una fides così incondizionata, l'uomo nel suo aspetto umano non è più che un mezzo e già si destano possibilità in ordine a ciò che non è più terrestre. Come la regola dell'harem imitava quella dei conventi, così la legge islàmica per la donna la portava, secondo le possibilità della sua natura, non esclusa ma compresa, anzi esasperata la vita stessa dei sensi, sul piano stesso dell'ascesi monacale [11]. Del resto, in grado minore un atteggiamento analogo nella donna è da considerarsi come il presupposto naturale nelle civiltà dove l'istituto del concubinato ebbe un carattere a suo modo regolare e fu legalmente riconosciuto come un complemento del matrimonio monogamico: così in Grecia, a Roma e altrove. L'esclusivismo sessuale vi era parimenti superato.

Naturalmente qui non abbiamo in vista ciò a cui materialmente, nell'uno o nell'altro caso, poté essersi ridotto l'harem, e ogni altra analoga istituzione. Abbiamo in vista ciò cui corrispondono nella pura idea tradizionale, epperò la possibilità superiore di cui, in linea di principio, esse restavano suscettibili. È còmpito della tradizione — lo si ripete — scavare dei saldi alvei, a che le correnti caotiche della vita fluiscano nella direzione giusta. Liberi, sono coloro che assumendo questa direzione tradizionale non la sentono come imposta,

[10] Nel *Mânavadharmaçâstra* non solo si prescrive che la donna mai debba avere una iniziativa propria e debba, secondo la sua condizione, esser cosa del padre, dello sposo o del figlio (V, 147-148; IX, 3) ma si dice anche (V, 154): « Anche se la condotta dello sposo non è retta, anche se egli si dà ad altri amori e sia privo di qualità, pure la donna deve venerarlo come un dio ».

[11] L'offerta sacrale del corpo e della stessa verginità si trova statuita in forma rigorosa in un altro oggetto di scandalo per i moderni: nella prostituzione sacra, praticata in antichi templi siriaci, licii, lidii, tebani d'Egitto e così via. La donna doveva far la prima offerta di sé stessa non per un movente passionale orientato verso un dato uomo; essa doveva darsi al primo uomo, che nel recinto sacro le porgesse una moneta, di qualunque valore: nel senso di un sacrificio sacro, di una offerta alla dea. Solo dopo questa offerta rituale del suo corpo la donna poteva sposarsi. Erodoto (I, 199) riferisce significativamente che « una volta tornata a casa, si può offrire [a quella fanciulla divenuta donna] la più forte somma: non si otterrà più nulla da lei »; cosa che già da sola dice quanto poco entrasse in tutto ciò « dissolutezza » e « prostituzione ».

ma vi si sviluppano spontaneamente, vi si riconoscono, tanto da attuare quasi con un moto dall'interno la possibilità più alta, « tradizionale », della loro natura. Gli altri, quelli che seguono materialmente le istituzioni, obbedendo, ma senza comprenderle e viverle. sono i sorretti: per quanto privo di luce, il loro ubbidire li porta virtualmente oltre la loro limitazione di individui, li dispone sulla stessa direzione dei primi. Ma per coloro che non seguono né nello spirito, né nella forma l'alveo tradizionale, non vi è che il caos. Sono i perduti, i caduti.

Tale è il caso dei moderni anche per quanto riguarda la donna. In verità, non era possibile che un mondo, il quale ha « superato » le caste restituendo — per esprimersi in gergo giacobino — ad ogni essere umano la sua « dignità » e i suoi « diritti », potesse conservare un qualche senso delle giuste relazioni fra i due sessi. L'emancipazione della donna doveva fatalmente seguire a quella del servo e alla glorificazione del senza-classe e del senza-tradizione, cioè del paria. In una società, la quale non comprende più né l'Asceta, né il Guerriero; in una società in cui le mani degli ultimi aristocrati, più che per spade o per scettri, sembrano fatte per racchette da tennis o per shakers da cocktails; in una società nella quale — quando non sia la scialba larva dell'« intellettuale » e del « professore », il fantoccio narcisistico dell'« artista » o la macchinetta affaccendata e sudicetta del banchiere e del politicante — il tipo dell'uomo virile è rappresentato dal pugile o dal divo del cinema: in una tale società era naturale che anche la donna si levasse e rivendicasse pure per sé una « personalità » e una libertà proprio nel senso anarchico e individualistico dei tempi ultimi. E mentre l'etica tradizionale chiedeva all'uomo e alla donna di esser sempre più sé stessi, di esprimere con tratti sempre più decisi ciò che fa dell'uno un uomo, dell'altra una donna — ecco che la civiltà nuova volge verso il livellamento, verso l'informe, verso uno stadio che invero non sta al di là, ma al di qua dell'individuazione e della differenza dei sessi.

E si è scambiata per conquista una abdicazione. Dopo secoli di « schiavitù » la donna ha voluto dunque esser libera, esser per sé stessa. Ma il cosidetto « feminismo » non ha saputo concepire per la donna una personalità, se non ad imitazione di quella maschile, sì che le sue « rivendicazioni » mascherano una sfiducia fondamentale della donna nuova verso sé stessa, l'impotenza di questa ad essere ed a valere come ciò che essa è: come donna e non come

uomo. Per una tale incomprensione, la donna moderna ha sentito una affatto imaginaria inferiorità nell'esser solo donna e quasi un'offesa nell'esser trattata « solo come donna ». Tale è stata l'origine di una vocazione sbagliata: essa, appunto per questo, ha voluto prendersi una rivincita, rivendicare la sua « dignità », mostrare il suo « valore » — passando a misurarsi con l'uomo. Senonché non si è trattato per nulla dell'uomo vero, bensì dell'uomo-costruzione, dell'uomo-fantoccio di una civiltà standardizzata, razionalizzata, non implicante quasi più nulla di davvero differenziato e qualitativo. In una tale civiltà, evidentemente, non può esser più quistione di un qualunque legittimo privilegio, e le donne incapaci di riconoscere la loro naturale vocazione e di difenderla, non fosse che sul piano più basso (perché nessuna donna sessualmente felice sente mai il bisogno di imitare e di invidiare l'uomo), potettero facilmente dimostrare di possedere virtualmente anch'esse le facoltà e le abilità — materiali e intellettuali — che si trovano nell'altro sesso e che, in genere, si richiedono e si valutano in una società di tipo moderno. L'uomo, del resto, ha lasciato fare da vero irresponsabile, anzi ha aiutato, ha spinto lui stesso la donna nelle strade, negli uffici, nelle scuole, nelle fabbriche, in tutti i trivii contaminatori della società e della cultura moderna. Così l'ultima spinta livellatrice è stata data.

E là dove l'evirazione spirituale dell'uomo moderno materializzato non ha restaurato tacitamente il primato, proprio alle antiche comunità ginecocratiche, della donna etèra arbitra di uomini abbrutiti dai sensi e lavoranti per lei, il risultato è stato la degenerescenza del tipo feminile fin quasi nelle caratteristiche somatiche, l'atrofia delle sue possibilità naturali, il soffocamento della sua specifica interiorità. Da qui il tipo g a r ç o n n e e la ragazza svuotata, vana, incapace di qualsiasi slancio di là da sé stessa, incapace — alla fine — della stessa sensualità e peccaminosità: giacché per la femina moderna le possibilità dello stesso amore fisico spesso non offrono più tanto interesse quanto il culto narcisistico del proprio corpo, il mostrarsi con vestiti o con meno vestiti che sia possibile, il training fisico, il ballo, lo sport, il danaro, e via dicendo. Già l'Europa ben poco sapeva della purità dell'offerta e della fedeltà che tutto dà e nulla chiede; di un amore abbastanza forte da non aver bisogno di esclusivismi. A parte una fedeltà puramente conformistica e borghese, l'amore che l'Europa aveva eletto è quello che non tollera all'amato di non amare. Ora, quando la donna, per consacrargliSi, pretende

che un uomo con l'anima e col corpo le appartenga, essa ha già non solo « umanizzata » e immiserita la sua offerta, ma soprattutto ha cominciato a tradire l'essenza pura della feminilità per prendere in prestito anche sotto questo riguardo un modo d'essere proprio alla natura maschile — e della più bassa: il possesso, il diritto sull'altro e l'orgoglio dell'Io. Allora è venuto il resto e, come in ogni caduta, secondo una legge di accelerazione. In un momento successivo, per incremento di egocentrismo, non saranno più nemmeno gli uomini ad interessarla, ma solo ciò che essi potranno darle per il suo piacere o la sua vanità. Come epilogo, forme di corruzione che si accompagnano con altrettanta superficialità, ovvero una vita pratico-esterioristica di tipo maschile che l'ha snaturata e gettata nella stessa fossa maschile del lavoro, del guadagno, dell'attività pratica parossistica e perfino della politica.

Non diversi i risultati dell'« emancipazione » occidentale, che peraltro è ormai sulla via di contagiare tutto il mondo con maggiore rapidità di una peste. La donna tradizionale, la donna assoluta, nel darsi, nel non vivere per sé, nel *volere* esser tutta per un altro essere con semplicità e purità, si compiva, si apparteneva, aveva un *suo* eroismo — e, in fondo, si faceva superiore all'uomo comune. La donna moderna nel voler essere per sé si è distrutta. La bramata « personalità » le sta togliendo ogni personalità.

Ed è facile prevedere che cosa debbano divenire, a questa stregua, le relazioni fra i due sessi, anche nel loro lato materiale. Qui, come nel magnetismo, tanto più alta e viva è la scintilla creativa, per quanto più decisa è la polarità: per quanto più l'uomo è veramente uomo e la donna veramente donna. Che cosa può esservi invece fra questi esseri misti, privi di ogni rapporto con le forze della loro natura più profonda? Fra questi esseri in cui il sesso comincia e finisce nel semplice piano fisiologico, quand'anche sin qui non si affaccino già inclinazioni abnormi da « terzo sesso »? Fra questi esseri che nell'anima non sono né uomo, né donna, ovvero donna l'uomo e uomo la donna, e vantano come un aldilà del sesso ciò che è effettivamente un aldiquà del sesso? Ogni relazione non potrà più avere che un carattere equivoco e sfaldato: promiscuità cameratistiche, morbose simpatie « intellettuali », banalità del nuovo realismo comunistico — ovvero essa risentirà di complessi nevrotici e di tutti gli altri su cui il Freud ha edificato una « scienza » che è davvero un vero segno dei nostri tempi. Non diverse le possibilità del mondo

della donna « emancipata »: e le avanguardie di un tale mondo, la Russia e il Nord-America, sono già presenti e danno, a tale riguardo, testimonianze piene di significato [13].

Ora, tutto ciò non può avere ripercussioni in un ordine di cose, che va molto più in là di quel che, nella loro avventatezza, i moderni possono sospettare.

[13] Secondo statistiche già del 1950, fatte anche su base medica (C. Freed e W. S. Kroger, pel 75% le ragazze nord-americane sarebbero « sessualmente anestetizzate » e la loro « libido » (per usare il termine freudiano) sarebbe dislocata nella direzione del narcisismo esibizionistico. Nelle donne anglosassoni in genere, l'inibizione nevrotica della vita sessuale e propriamente feminile era caratteristica, e derivava dal loro essere vittime di un falso ideale di « dignità », oltre che dai pregiudizi del moralismo puritano. La reazione della cosidetta « rivoluzione sessuale » non sta portando che ad un insipido regime di corruzione spicciola, al sesso come genere corrente di consumo.

21. - DECLINO DELLE RAZZE SUPERIORI

Il mondo moderno è lungi dal trovarsi di fronte al pericolo derivante da una decrescenza delle nascite e da un aumento delle morti — l'allarme che ieri alcuni capi politici avevano lanciato riesumando anche la formula assurda « Il numero è potenza » è privo di senso. Il pericolo è l'opposto, cioè quello di un moltiplicarsi incessante e sfrenato delle popolazioni in termini puramente quantitativi. Il declino riguarda unicamente i ceppi da considerarsi portatori delle forze che sovrastano il puro demos e il mondo delle masse e che condizionano ogni vera grandezza umana. Criticando il punto di vista razzista abbiamo già parlato di quell'occulta forza che, quando è presente, vivente e attiva, è il principio di una generazione in senso superiore e che reagisce sul mondo della quantità imprimendovi una forma e una qualità. È a tale riguardo che può dirsi che le razze superiori occidentali già da secoli sono entrate in agonia e che lo sviluppo crescente delle popolazioni della terra ha lo stesso significato del pullulare vermicolare che si verifica nella decomposizione degli organismi, o quello di un cancro: anche il cancro è l'ipertrofia sfrenata di un plasma che divora le strutture normali differenziate di un organismo essendosi sottratto alla legge regolatrice di esso. Questo è il quadro presentato dal mondo moderno: alla regressione e al declino delle forze fecondatrici in senso superiore, delle forze portatrici della forma, fa riscontro il proliferare illimitato della « materia », del senza-forma, dell'uomo-massa.

A questo fenomeno non può essere estraneo tutto ciò che abbiamo accennato nel precedente capitolo riguardo al sesso e ai rapporti fra uomo e donna propri ai tempi ultimi, perché essi investono

anche il problema della procreazione e il senso di essa. Se è vero che il mondo moderno sembra destinato a non conoscere più che cosa sia la donna assoluta e l'uomo assoluto, se in esso la sessuazione degli esseri è incompleta — e si vuole, in nome dello « spirito », che essa sia incompleta, cioè limitata al piano corporeo — deve apparire naturale che dello stesso sesso siano andate perdute quelle dimensioni superiori, perfino trascendenti, che il mondo della Tradizione riconobbe in forme molteplici e che ciò non sia nemmeno privo di conseguenze per quel che riguarda il regime delle unioni sessuali, le possibilità da esse offerte o come pura esperienza erotica in sé, ovvero — ed è questo secondo aspetto che qui entra propriamente in quistione — in vista di una procreazione che non si esaurisca nel semplice, opaco fatto biologico.

Il mondo della Tradizione conobbe effettivamente un sacrum sessuale e una magia del sesso. Da simboli e da usanze senza numero delle aree più varie traspare costantemente il riconoscimento del sesso come di una forza creatrice più che individuale, primordiale.

Nella donna, si evocavano potenze abissali sia di ardore e di luce, sia di pericolo e di disgregazione [1]. Veniva vissuta in lei la forza ctonica, la Terra, nell'uomo il Cielo. Organicamente e coscientemente era assunto tutto ciò che dall'uomo volgare, e oggi più che mai, viene vissuto che nella forma di sensazioni periferiche, di impulsi passionali e della carne. La generazione veniva decretata [2] e nel generato, come si disse, fu voluto anzitutto il « figlio del dovere », colui che deve riprendere e alimentare l'elemento sovrannaturale del ceppo, la liberazione dell'avo; che deve ricevere e trasmettere « la forza, la vita, la stabilità ». Mai come nel mondo moderno tutto ciò è divenuto una insulsa fantasticheria, e gli uomini, invece di possedere il sesso, ne sono posseduti e come ubriachi si abbattono qua e là, senza che nulla più possano sapere di quel che si accende nei loro abbracciamenti, né vedere il dèmone che miseramente li giuoca attraverso la loro ricerca del piacere o la loro passionalità: tanto, che senza che essi di nulla sappiano, di là e spesso contro il loro volere, un nuovo essere di tempo in tempo sorge a caso da una delle

[1] Cfr. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit., specie c. V e VI.

[2] Formule upanishadiche per l'unione sessuale: « Con la mia virilità, col mio splendore, conferisco splendore a te ». — « Io sono lui e tu sei lei, tu sei lei e io sono lui. Io sono il cielo, tu sei la terra. Come la terra chiude nel suo grembo il dio Indra, come i punti cardinali sono gravidi di vento... così io depongo in te il seme di (nome) nostro figlio » (*Bṛhadâraṇyaka-upanish.*, VI, iv, 8; VI, iv, 20-22; cfr. *Atharva Veda*, XIV, 2, 71).

loro notti, spesso come un intruso, senza una continuità spirituale, e nelle ultime generazioni senza nemmeno il pallido resto costituito dai legami affettivi filiali di tipo borghese.

Quando così stiano le cose, non v'è da meravigliarsi che le razze superiori muoiano, convergendo in tale effetto la logica inevitabile dell'individualismo, la quale specie nelle cosidette « classi superiori » di oggi non può non allontanare dall'interesse alla procreazione; anche a tacere di tutti gli altri fattori di degenerescenza legati al modo di una vita sociale meccanizzata e urbanizzata e soprattutto ad una civiltà, che nulla più sa dei limiti salutari e creativi costituiti dalle caste e dalle tradizioni di sangue. La prolificità si concentra perciò negli strati sociali più bassi e nelle razze inferiori, ove l'impulso animalesco è più forte di ogni calcolo e di ogni considerazione razionale. L'effetto inevitabile di ciò è la *selezione a rovescio*, l'ascesa e l'invadenza, di elementi inferiori, contro i quali la « razza » delle classi e dei popoli superiori, spossata e disfatta, poco o nulla può più come elemento spiritualmente dominatore.

Se oggi si parla sempre più di un « controllo delle nascite » in vista degli effetti catastrofici del fenomeno demografico da noi paragonato ad un cancro, non è che con ciò viene dunque toccato il problema essenziale, perché in nessun modo qui si fa valere un criterio differenziato, qualitativo. Ma l'ottusità è ancora maggiore in coloro che insorgono contro quel controllo in base a idee tradizionalistiche e moraleggianti che ormai sono semplici pregiudizî. Se è la grandezza e la potenza di una stirpe che si ha a cuore, è inutile che ci si preoccupi della qualità materiale dell'esser padre, quando non vi si accompagni la qualità spirituale della paternità, col senso di interessi superiori, del giusto rapporto fra i sessi e soprattutto di ciò che significa veramente *virilità* — di ciò che essa significa su un piano diverso da quello naturalistico.

Avendo accusata la decadenza della donna moderna, non bisogna dimenticare che l'uomo è il primo responsabile di tale decadenza. Come la plebe non avrebbe mai potuto irrompere in tutti i dominî della vita sociale e della civiltà se vi fossero stati veri re e veri aristòcrati, così in una società retta da uomini veramente tali mai la donna avrebbe *voluto* e potuto prendere la via lungo la quale essa oggi sta procedendo. I periodi in cui la donna ha raggiunto una autonomia e una preeminenza hanno quasi sempre coinciso con epoche di palese decadenza di più antiche civiltà. Così la vera reazione contro il femi-

nismo e contro ogni altra deviazione feminile non è contro la donna, ma è contro l'uomo che dovrebbe rivolgersi. Non si può chiedere che la donna ritorni ad essere tale, tanto da ristabilire le condizioni interne ed esterne necessarie per la reintegrazione di una razza superiore, quando l'uomo non conosca più se non un simulacro della virilità.

Se non si riesce a ridestare il sesso nel suo significato spirituale, e in particolare non si enuclea di nuovo, duramente, dalla sostanza spirituale divenuta amorfa e promiscua, la forma virile, tutto è inutile. La virilità fisica, fàllica, animale e muscolare è ottusa, non contiene nessun germe creativo in senso superiore. L'uomo fàllico si illude di possedere, in realtà egli è passivo, subisce sempre la forza più sottile propria alla donna, al principio feminile [3]. Solo nello spirito il sesso è vero ed assoluto.

In ogni tradizione di tipo superiore l'uomo è stato sempre considerato come il portatore dell'elemento urano-solare di una discendenza, elemento che trascende il semplice principio « sangue », che si perde immediatamente quando passa nella linea feminile; il suo sviluppo viene bensì propiziato dal terreno adatto rappresentato da una donna pura di casta, ma in ogni caso esso resta sempre il principio qualificatore, quello che dà la forma, che ordina la sostanza generatrice feminile [4]. Questo principio ha relazione con lo stesso elemento sovrannaturale, con la forza che può far « fluire in alto la corrente » e di cui la « vittoria », la « fortuna » e la prosperità di un ceppo normalmente sono conseguenze. Per questo, ebbe un significato non osceno, ma reale e profondo, l'associazione simbolica, propria ad antiche forme tradizionali [5], dell'organo virile ad idee di resurrezione e di

[3] Cfr. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit.

[4] Cfr. *Mânavadharmaçâstra*, IX, 35-36: « Se si paragona il potere procreatore maschio con il potere femina, il maschio va dichiarato superiore, perché la progenitura di tutti gli esseri è distinta dalla caratteristica della potenza maschia... Qualunque sia la specie del seme che si getta in un campo preparato nella stagione conveniente, questo seme si sviluppa in una pianta della stessa specie dotata di evidenti qualità peculiari ». Su questa base, il sistema delle caste conobbe anche l'ipergamia: l'uomo di casta superiore poteva avere, oltre alle donne della propria casta, donne di casta inferiore: ciò, per quanto più la casta dell'uomo è elevata (cfr. *Pârikshita*, I, 4; *Mânavadharmaçâstra*, III, 13). Sussiste fra gli stessi popoli selvaggi per es. l'idea della dualità fra il mogya o sangue, e lo ntoro, o spirito, che si propaga esclusivamente in linea maschile (cfr. Lévi-Bruhl, *Ame primit.*, cit., p. 243).

[5] Nella tradizione indù il seme maschile è spesso chiamato virya, termine che però nei testi tecnici di ascesi — specie buddhistici — è anche usato per la forza « contro corrente » che può rinnovare sovrannaturalmente tutte le facoltà umane. Come una specie di contrassegno, asceti e yogî çivaiti portano il phallus. Se in Lidia, in Frigia, in Etruria e altrove sulle tombe si ponevano falli o statuette di forma itifallica (cfr. A. Dietrich, *Mutter Erde, Leipzig* [3], 1925, p. 104) in ciò si esprime appunto l'associazione fra la

ascesi e ad energie conferenti la più alta delle potenze. E come eco di significati superiori perfino in molti popoli selvaggi si ritrova nella forma più netta l'idea, che veramente maschio è solo l'iniziato, che è l'iniziazione a contrassegnare eminentemente il passaggio alla virilità sì che prima dell'iniziazione gli individui, nonché esser simili ad animali, non « sono fatti ancora uomini » e, fossero anche dei vecchi, essi fan corpo con i bambini e con le donne e restan privi di tutti i privilegi delle élites virili dei clans [6]. Quando si perde il senso, che l'elemento superbiologico è il centro e la misura della vera virilità, allora si può pur continuare a chiamarsi uomini, ma, in realtà, non si sarà che degli eunuchi e la paternità nulla più significherà se non la qualità di animali che, giuocati dal piacere, procreano ciecamente altri animali, spettri di esistenza simili a loro.

Allora si cerchi pure di puntellare il cadavere per dargli parvenza di vita; si trattino pure, con un'accurata razionalizzazione delle loro unioni, gli uomini alla stregua di conigli e di stalloni — ché altro essi non meritano — ma non ci si illuda: o ne verrà una cultura di bellissimi animali da lavoro, ovvero, se l'elemento individualistico e utilitario prevarrà, una legge più forte porterà le razze verso la regressione o l'estinzione con la stessa inflessibilità della legge fisica dell'entropia e della degradazione dell'energia. E quello rilevato, sarà uno fra i tanti aspetti, oggi divenuti visibili anche materialmente, del « tramonto dell'Occidente ».

* * *

A titolo di passaggio alla seconda parte di quest'opera, un'ultima osservazione, che si rifà direttamente a quanto abbiamo già accennato circa i rapporti fra virilità spirituale e religiosità devozionale.

Dalle ultime considerazioni appare che quel che in Occidente si è abituati a chiamare « religione » corrisponde ad un orientamento

forza virile e la forza delle resurrezioni. Così nel *Libro dei Morti* (XVIII) si leggono, quali invocazioni del morto: « O divinità scaturite dal principio virile (lett.: dal phallus), tendetemi le braccia... O phallus di Osiride, tu che ti ergi per lo sterminio dei ribelli! Io sono per virtù tua più forte dei forti, più potente dei potenti! ». — Parimenti, nell'ellenismo l'Ermete dal simbolo itifallico ebbe il significato dell'uomo primordiale risorto « che si tiene, che si tenne e che si terrà in piedi » attraverso le varie fasi della manifestazione (cfr. IPPOLITO, *Philos.*, V, 8, 14). Da ciò, come eco in una superstizione, in Roma antica, il phallus come amuleto per spezzare fascinazioni e allontanare influenze nefaste.

[6] Cfr. WEBSTER, *Primitive Secret Societies*, cit., pp. 31-34.

essenzialmente « feminile ». Il rapporto col sovrannaturale concepito in una forma personalizzata (teismo), come dedizione, devozione, rinuncia intima alla propria volontà dinanzi a questa ipostasi, presenta — sul suo piano — i tratti proprio della via, in cui una natura feminile può realizzare sé stessa.

Peraltro, se in genere l'elemento feminile corrisponde a quello naturalistico, si può concepire che nel mondo della Tradizione le caste e le razze inferiori, ove il fattore naturalistico aveva maggior efficienza che non nelle altre, rette dalla potenza dei riti aristocratici e da eredità divine, fruissero della partecipazione ad un ordine più alto appunto attraverso rapporti di tipo « religioso ». Anche la « religione » poteva dunque avere un posto e una funzione nella gerarchia complessiva, per quanto relativo e subordinato rispetto a quelle forme più alte di realizzazione spirituale, di cui si è già detto: l'iniziazione, le varietà dell'alta ascesi.

Col sovvertimento delle caste, o di analoghi corpi sociali, con l'avvento al potere degli strati e delle razze inferiori, non poteva dunque non accadere che lo spirito proprio ad essi trionfasse anche a questo riguardo; che ogni rapporto col sovrannaturale venisse concepito esclusivamente sotto specie di « religione »; che ogni altra più alta forma fosse considerata con diffidenza, quand'anche non stigmatizzata come sacrilega e demoniaca. Questa feminilizzazione della spiritualità si preludia già in tempi antichi. Essa determinò la prima alterazione della tradizione primordiale nelle razze, ove essa prevalse.

Seguire siffatto processo di decadenza insieme a tutti gli altri che hanno condotto al crollo dell'umanità delle origini è l'oggetto delle considerazioni che svolgeremo nella seconda parte della presente opera, e attraverso le quali si paleseranno la genesi e il volto del « mondo moderno ».

PARTE SECONDA

GENESI E VOLTO DEL MONDO MODERNO

« Molte cose conosce il Saggio — molte cose egli prevede — il declino del mondo — la fine degli Asen ».

(*Völuspâ,* 44)

« Vi rivelo un segreto. Ecco il tempo in cui lo Sposo coronerà la Sposa. Ma dove è la corona? Verso il Nord... E donde viene lo Sposo? Dal Centro, dove il calore genera la Luce e si porta verso il Nord... ove la Luce diviene splendente. Ora, che fanno quelli del Mezzogiorno? Si sono addormentati nel calore; ma essi si ridesteranno nella tempesta e, fra essi, molti saranno spaventati sino alla morte ».

(J. BOEHME, *Aurora,* II, xi, 43)

Fra il metodo usato nella prima parte della presente opera e quello che ora sarà seguito vi è una differenza che è bene mettere in rilievo.

La prima parte aveva carattere morfologico e tipologico. In essa si trattava soprattutto di trarre da testimonianze varie gli elementi maggiormente atti a precisare in universale, quindi superstoricamente, la natura dello spirito tradizionale e della visione tradizionale del mondo, dell'uomo e della vita. Così l'esame del rapporto fra gli elementi prescelti e lo spirito complessivo delle varie tradizioni storiche alle quali essi appartengono poteva essere trascurato. Quegli elementi, che nell'insieme di una particolare, concreta tradizione non sono conformi al puro spirito tradizionale, per ciò stesso potevano venire considerati come non presenti e come insuscettibili ad influire sul valore e sul significato dei rimanenti. Nemmeno si presentò il problema di vedere, fino a che punto certe posizioni e certe istituzioni storiche fossero state « tradizionali » nello spirito, e fino a che punto soltanto nella forma.

Ora, si tratterà di cosa diversa. Si dovrà seguire il dinamismo delle forze tradizionali e antitradizionali nella storia, per cui non sarà più possibile applicare lo stesso metodo: sarà impossibile isolare e valorizzare, per via della loro « tradizionalità », alcuni elementi particolari nel tutto delle varie civiltà storiche. Lo spirito complessivo di una data civiltà, il senso secondo cui una data civiltà ha fatto agire concretamente tutti gli elementi in essa compresi, sarà invece ciò che conta e che costituirà l'oggetto precipuo della nostra nuova ricerca. La considerazione *sintetica* delle forze prenderà il luogo del-

l'*analisi* che isola gli elementi validi. Si tratterà di scoprire la « dominante » dei varî complessi storici, e di determinare il valore dei varî elementi, non in assoluto e in astratto ma secondo l'azione da essi esercitata nell'insieme dell'una o dell'altra civiltà.

Se fin qui si è proceduto ad una integrazione dell'elemento storico e particolare in quello ideale, universale e « tipico », adesso si tratterà dunque di una integrazione dell'elemento ideale in quello reale, che però, come la prima, più che seguire i metodi e i risultati delle ricerche della storiografia critica moderna, nell'essenziale si fonderà su un punto di vista « tradizionale » e metafisico, sull'intuizione di un *senso* che non si deduce dai singoli elementi ma che ad essi si presuppone e partendo dal quale si può cogliere il vario valore strumentale e organico che tali elementi hanno potuto avere nelle diverse epoche e nelle diverse forme storicamente condizionate.

Così potrà accadere che quel che nella prima delle integrazioni si è tralasciato venga in primo piano nella seconda integrazione, e viceversa; nei quadri di una data civiltà potranno esser valorizzati e considerati come decisivi elementi, che anche in altre civiltà possono esser presenti, ma che là dovranno esser lasciati nell'ombra, e giudicati irrilevanti.

Per una certa classe di lettori questa avvertenza sarà opportuna. Il passare dalla considerazione della Tradizione come superstoria a quella della Tradizione come storia comporta uno spostamento di prospettive; fa sì che stessi elementi assumano appunto diversi valori; che cose unite si separino e cose separate si uniscano, secondo ciò che la contingenza propria alla storia porta volta per volta con sé.

1. - LA DOTTRINA DELLE QUATTRO ETA'

Se l'uomo moderno fino a ieri aveva concepito e esaltato come una evoluzione il senso della storia a lui nota, la verità conosciuta dall'uomo tradizionale è stata l'opposta. In tutte le antiche testimonianze dell'umanità tradizionale si può sempre ritrovare, nell'una o nell'altra forma, l'idea di un regresso, di una caduta: da stati superiori originarî gli esseri sarebbero scesi in stati sempre più condizionati dall'elemento umano, mortale e contingente. Un tale processo involutivo avrebbe preso inizio in tempi lontanissimi e il termine èddico ragna-rökkr, « oscuramento degli dèi », è quello che meglio lo caratterizza. Né si tratta di un insegnamento che nel mondo tradizionale sia restato in una forma vaga e generica: esso si definì invece in una dottrina organica, ritrovabile essa stessa con un largo margine di uniformità: nella dottrina delle quattro età. Un processo di decadenza graduale lungo quattro cicli o « generazioni » — tale è, tradizionalmente, il senso effettivo della storia, epperò anche quello della genesi di ciò che, in universale, abbiamo chiamato « mondo moderno ». Questa dottrina potrà dunque servire da base a quel che segue.

La forma più nota nella dottrina delle quattro età è quella propria alla tradizione greco-romana. Esiodo parla appunto di quattro ère, controsegnate dai metalli oro, argento, bronzo e ferro, inserendo poi fra le due ultime una quinta èra, l'èra degli « eroi », che però si vedrà aver solo il significato di una parziale e speciale restaurazione dello stato primordiale [1]. La tradizione indù ha la stessa dot-

[1] Esiodo, *Op. et Die,* vv. 109 sgg.

trina nella forma di quattro cicli chiamati rispettivamente satyâ-yuga, (o *kr*tâ-yuga), tretâ-yuga, dvâpara-yuga e kali-yuga (cioè « età oscura ») [2], insieme all'imagine del venir meno, in ciascuna di esse, di ciascuno dei quattro piedi o sostegni del toro simboleggiante il dharma, la legge tradizionale. La redazione irànica è affine a quella ellenica: le quattro età sono conosciute e controsegnate da oro, argento, acciaio e « mescolanza di ferro » [3]. L'insegnamento caldaico riprende tale veduta quasi negli stessi termini.

In particolare, più recentemente s'incontra l'imagine del carro dell'universo come una quadriga che, condotta dal dio supremo, è trasportata in una corsa circolare da quattro cavalli raffiguranti gli elementi: le quattro età corrispondono al successivo prevalere di ciascuno di tali cavalli, che allora trascina con sé gli altri, secondo la natura simbolica, più o meno luminosa e rapida, dell'elemento di cui esso è la figurazione [4]. Per quanto in una trasposizione speciale, la stessa concezione riappare nella tradizione ebraica, nel profetismo parlandosi di una statua splendente, la cui testa è d'oro, il cui petto e le cui braccia sono d'argento, il ventre e le coscie di rame, e le gambe e i piedi di ferro e argilla: statua, che rappresenta, nelle varie parti così divise, quattro « regni » che si succedono a partir da quello aureo del « re dei re » che ha ricevuto « dal dio del cielo potenza, forza e gloria » [5]. Se per l'Egitto si sa già della tradizione riferita da Eusebio circa tre distinte dinastie, formate rispettivamente da dèi, semidei e mani [6], in ciò può aversi l'equivalente delle tre prime età — da quella dell'oro a quella del bronzo — di cui sopra. Così pure, se le antiche tradizioni azteche parlano di cinque soli o cicli solari, di cui i primi quattro corrispondono agli elementi e nei quali, come nelle tradizioni euroasiatiche, figurano le catastrofi del fuoco e dell'acqua (diluvio) e quelle lotte contro i giganti, che vedremo caratterizzare il ciclo degli « eroi » aggiunto da Esiodo agli altri quattro [7], in ciò si può egualmente riconoscere una variante dello stesso insegnamento di cui, peraltro, in altre forme, più o meno frammentariamente, si può ritrovare anche fra altri popoli il ricordo.

All'esame del senso dei singoli periodi è opportuno premettere

[2] Cfr. per es. *Mânavadharmaçâstra*, I, 81 sgg.
[3] Cfr. F. CUMONT, *La fin du monde selon les Mages occidentaux* (*Rev. Hist. Relig.*, 1931, nn. 1-2-3, pp. 50 sgg.).
[4] Cfr. DIONE CRISOST., *Or.*, XXXVI, 39 sgg.
[5] *Daniele*, II, 31-45.
[6] Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, *Egypt in the neolithic and arcaic periods*, London, 1902, v. I, pp. 164, sgg.
[7] Cfr. RÉVILLE, *Relig. du Mexique*, cit., pp. 196-198.

qualche considerazione generale, in quanto la concezione in quistione sta in aperto contrasto con le vedute moderne circa la preistoria e il mondo delle origini. Sostenere, come tradizionalmente si deve sostenere, che alle origini sia esistito non l'uomo animalesco delle caverne, ma un « più-che-uomo », e che già la più alta preistoria abbia veduto non pure una « civiltà », ma anzi un'« èra degli dèi » [8] — per molti, che in un modo o nell'altro credono alla buona novella del darwinismo, significa fare pura « mitologia ». Tuttavia, siccome questa mitologia non siamo noi ad inventarla ora, così resterebbe da spiegare il fatto della sua esistenza, il fatto cioè che nelle testimonianze più remote dei miti e degli scritti dell'antichità non si trovi nessun ricordo che conforti l'« evoluzionismo » e si trovi — invece ed appunto — l'opposto, la costante idea di un passato migliore, più luminoso, super-umano (« divino »); che si sappia dunque così poco di « origini animali », che anzi si parla uniformemente di una originaria parentela fra uomini e numi e che permanga il ricordo di uno stadio primordiale di immortalità, unitamente all'idea, che la legge della morte è intervenuta in un momento determinato e, a dir vero, quasi al titolo di un fatto contro-natura o di un anatema. In due testimonianze caratteristiche, come causa della « caduta » è indicato il mescolarsi della razza « divina » con la razza umana in senso stretto, concepita come razza inferiore, tanto che in certi testi la « colpa » è paragonata alla sodomia, al congiungimento carnale con le bestie. Da una parte, vi è il mito dei Ben-Elohim, o « figli degli dèi », che si unirono alle « figlie degli uomini » facendo sì che alla fine « ogni carne abbia corrotta la sua via sulla terra » [9]; dall'altra, vi è il mito platonico degli Atlantidi, concepiti parimenti come discendenti e discepoli degli dèi, che per il loro ripetuto unirsi agli umani perdono l'elemento divino e finiscono col lasciar predominare in loro la natura umana [10]. Per epoche relativamente più recenti la tradizione, nei suoi miti, è ricca di riferimenti a razze civilizzatrici e a lotte fra razze divine e razze animalesche, ciclopiche o demoniche. Sono gli Asen in lotta contro gli Elementarwesen; sono gli Olimpici e gli « Eroi » in lotta contro giganti e mostri della notte, della terra o dell'acqua; sono i Deva arî sorti contro gli Asura, « nemici degli

[8] Cfr. CICERONE, *De Leg.*, II, 11: « Antiquitas proxime accedit ad deos ».
[9] *Genesi,* VI, 4 sgg.
[10] PLATONE, *Kritias,* 110 c; 120 d-e; 121 a-b. « La loro partecipazione alla natura divina per via della molteplice e frequente mescolanza coi mortali cominciò a diminuire e la natura umana prevalse ». Si aggiunge che le opere di questa razza, oltre che al suo seguire la legge, erano dovute « al continuar dell'agire, in essa, della natura divina ».

eroi divini »; sono gli Inca, i dominatori che impongono la loro legge solare agli aborigeni della « Madre Terra »; sono i Tuatha dè Danann che secondo la storia leggendaria dell'Irlanda si affermarono contro le razze mostruose dei Fomori, e così via. Su tale base, si può anche dire che se l'insegnamento tradizionale ricorda — come substrato anteriore alle civiltà create da razze superiori — ceppi, che potrebbero anche corrispondere ai tipi animaleschi e inferiori dell'evoluzionismo, l'evoluzionismo è però caratterizzato dall'errore di considerare tali ceppi animaleschi come originari in assoluto, mentre essi lo sono solo relativamente, e di concepire come forme di « evoluzione » forme di incrocio presupponenti l'apparire di altre razze, superiori biologicamente e come civiltà, venute da sedi loro proprie, razze che sia per la remota antichità (come è il caso per quella « iperborea » o per quella « atlantide »), sia per fattori geofisici, non lasciarono che tracce ardue a ritrovarsi da parte di chi si basi sulle sole testimonianze archeologiche e paleontologiche accessibili alla ricerca profana.

D'altra parte, è molto significativo il fatto che le popolazioni sussistenti ove ancora vigerebbe il presunto stato originario primitivistico e barbaro, poco confortano l'ipotesi evoluzionistica. Sono ceppi che, invece di evolversi, tendono ad estinguersi, col che dimostrano di essere appunto residui degenerescenti di cicli, le cui possibilità vitali erano esaurite, ovvero elementi eterogenei, tronchi lasciati indietro dalla corrente centrale dell'umanità. Ciò vale già per l'uomo di Neanderthal, che nella sua estrema brutalità morfologica sembra avvicinarsi all'« uomo-scimmia ». L'uomo di Neanderthal è scomparso misteriosamente in un dato periodo e le razze che sono apparse dopo di esso — l'uomo Aurignac e soprattutto l'uomo Cro-magnon — e che presentano un tipo superiore, tanto che vi si può riconoscere già il ceppo di molte delle presenti razze umane, non possono esser considerate come « forme evolutive » dell'uomo di Neanderthal. Lo stesso vale per la razza di Grimaldi, anch'essa estintasi. Lo stesso può dirsi per molti popoli « selvaggi » ancora viventi: essi non si « evolvono », essi si estinguono. Il loro « civilizzarsi » non è una « evoluzione », ma quasi sempre una brusca mutazione che colpisce le loro possibilità vitali. Infatti, per la possibilità di evolvere o di decadere esistono dati limiti. Vi sono specie che conservano le loro caratteristiche anche presso a condizioni relativamente diverse da quelle a loro naturali; altre, invece, in tal caso si estinguono; oppure subentrano mescolanze con altri elementi,

nelle quali, in fondo, non si ha assimilazione né vera evoluzione. Per il risultato di queste mescolanze vale piuttosto qualcosa di simile ai processi considerati dalle leggi di Mendel sull'ereditarietà: scomparso nel fenotipo, l'elemento primitivistico si mantiene come una eredità latente separata capace di ripullulare in apparizioni sporadiche, però sempre con carattere di eterogeneità rispetto al tipo superiore.

Gli evoluzionisti credono di tenersi « positivamente » ai fatti. Essi non dubitano che i fatti, in sé stessi, sono muti; che stessi fatti, interpretati variamente, danno testimonianza per le tesi più varie. Così è accaduto che qualcuno, pur avendo in vista tutti i dati addotti come prove dalla teoria dell'evoluzione, ha mostrato che essi, in ultima analisi, potrebbero confortare anche la tesi contraria — la quale, sotto più di un riguardo, corrisponde all'insegnamento tradizionale: la tesi, cioè, che, lungi dall'esser l'uomo un prodotto di « evoluzione » delle specie animali, molte specie animali vanno considerate come tronchi laterali in cui ha abortito un impulso primordiale, avente solo nelle razze umane superiori la sua manifestazione diretta e adeguata [11]. Vi sono antichi miti di stirpi divine in lotta contro entità mostruose o demoni animaleschi prima dello stabilirsi della razza dei mortali (cioè dell'umanità nella sua forma più recente), i quali, fra l'altro, potrebbero riferirsi appunto alla lotta del principio umano primordiale contro le potenzialità animali che esso recava in sé; potenzialità le quali, per così dire, furono separate e lasciate indietro sotto le specie di certi ceppi animali. Quanto ai presunti « progenitori » dell'uomo (quali l'antropoide e l'uomo glaciale), essi rappresenterebbero i primi vinti nella lotta di cui sopra: parti mescolatesi a certe potenzialità animali, o da queste travolte. Se nel totemismo, che si riferisce a società inferiori, la nozione dell'avo mitico collettivo del clan si confonde spesso con quella del dèmone di una data specie animale, in ciò si riflette appunto il ricordo di un consimile stadio di promiscuità.

Senza voler entrare nei problemi, in una certa misura trascendenti, dell'antropogenesi, questa non essendone la sede, la stessa assenza di fossili umani, la sola presenza di fossili animali nella più alta preistoria, potrebbe esser interpretata nel senso che l'uomo primordiale (se pure è lecito chiamar uomo un tipo assai diverso dal-

[11] Cfr. E. Dacqué, *Die Erdzeitalter*, München, 1929; *Urwelt, Sage und Menschheit*, München, 1928; *Leben als Symbol*, München, 1929. E. Marconi, *Histoire de l'involution naturelle*, Lugano 1915; e anche D. Dewar *The transformist illusion*, Tennesee, 1957.

l'umanità storica) sia entrato per ultimo in quel processo di materializzazione, che ha conferito — dopo che agli animali — ai suoi primi tronchi già degenerescenti, deviati, mescolati con l'animalità, un organismo suscettibile a conservarsi sotto specie di fossile. Va riferito a ciò il ricordo, che in certe tradizioni si ha, di una razza primordiale « dalle ossa deboli » o « molli ». Ad esempio, Li-tze (V), parlando della regione iperborea, ove prese inizio, come si dirà, il presente ciclo, accenna appunto che « gli abitanti di essa (assimilati a « uomini trascendenti ») hanno le ossa deboli ». Per un periodo più recente, il fatto che le razze superiori, venute dal Nord, non praticavano l'inumazione ma l'arsione dei cadaveri, è un altro degli elementi da tener presente nel problema dell'assenza di avanzi di ossa.

Si dirà: Ma per questa favolosa umanità manca anche ogni traccia di altro genere! Ora, a parte che vi è della ingenuità nel pensare che esseri superiori non abbiano potuto esistere senza lasciar tracce come rovine, strumenti lavorati, armi e simili, va rilevato che per epoche abbastanza remote esistono residui di opere ciclopiche, per quanto non tutte di tipo civilizzato (il circolo di Stonehenge, le enormi pietre poste in equilibrio miracoloso, la « pedra cansada » nel Perù, i colossi di Tiuhuanac, e simili) che lasciano perplessi gli archeologi circa i mezzi usati anche soltanto per raccogliere e trasportare il materiale necessario. Andando più lontano nei tempi, oltreché si dimentica quel che d'altra parte si ammette o, almeno, non si esclude — antiche terre scomparse, terre di nuova formazione — v'è da chiedere se una razza in rapporto spirituale diretto con forze cosmiche, quale la tradizione l'ammette per le origini, risulti inconcepibile, quando non si fosse data a lavorar pezzi di materia, di pietra o di metallo, come fanno coloro che non hanno più nessun altro mezzo per agire sulle potenze delle cose e sugli esseri. Che l' « uomo delle caverne » sia esso che sa di leggenda, sembra del resto risultare di già: si sospetta ormai che nelle caverne preistoriche (molte delle quali tradiscono un orientamento sacrale) l'uomo « primitivo » non aveva le sue abitazioni belluine, ma i luoghi di un culto, rimasto in tale forma anche in epoche indubbiamente « civilizzate » (ad esempio, il culto greco-minoico delle caverne, le cerimonie e i ritiri iniziatici sull'Ida); e che è naturale trovar solo là, per la protezione naturale del luogo, tracce, che al-

trove il tempo, gli uomini e gli elementi non potevano lasciar parimenti giungere fino ai nostri contemporanei.

In genere, è una idea tradizionale basale che lo stato di conoscenza e di civiltà fu lo stato naturale, se non dell'uomo in genere, almeno di determinate élites delle origini; che il sapere fu così poco « costruito » ed acquisito quanto poco la vera sovranità ebbe origine dal basso. Joseph de Maistre, dopo aver messo in luce che quel che un Rousseau e i suoi simili avevano presunto essere lo stato di natura (con riferimento ai selvaggi) è solo l'ultimo grado di abbrutimento di alcuni ceppi dispersi o presi dalle conseguenze di qualche degradazione o prevaricazione che ne colpì la sostanza più profonda [12], assai giustamente dice: « Circa il cammino della scienza noi siamo accecati da un sofisma grossolano, che ha stregato ogni sguardo: è il giudicare dei tempi, in cui gli uomini vedevano gli effetti nelle cause, sulla base dei tempi, in cui essi risalgono faticosamente dagli effetti alle cause, in cui anzi non ci si occupa che degli effetti, in cui si dice che è inutile occuparsi delle cause, in cui non si sa più che cosa una causa significhi » [13]. All'inizio non solo si possedette una scienza, ma « una scienza differente dalla nostra, che prendeva inizio in alto, il che la rendeva perfino pericolosissima. Ciò spiega perché la scienza agli inizi fu sempre misteriosa e racchiusa nei templi, ove essa si spense alla fine, *quando questa fiamma non poté servir più se non a bruciare* » [14]. Ed è allora che, a poco a poco, come surrogato, cominciò a formarsi *l'altra* scienza, quella puramente umana e empirica, di cui i moderni sono così fieri e con la quale essi hanno pensato di misurare tutto ciò che, per loro, è civiltà. Quest'ultima, su tale base, non ha che il significato di un vano tentativo di risollevarsi, mediante surrogati, da uno stato innaturale, per nulla originario, di degradazione, non più nemmeno avvertito come tale.

Ad ogni modo, bisogna rendersi conto che queste e consimili indicazioni poco possono valere per chi non sia disposto a cambiare la propria mentalità. Ogni epoca ha il suo « mito », il quale riflette un determinato clima collettivo. Che, in generale, all'idea ari-

[12] J. De Maistre, *Soirées de St. Pétersbourg*, Paris-Lyon, 1924, v. I, pp. 63, 82.
[13] *Ibid.*, p. 73.
[14] *Ibid.*, p. 75. Uno dei fatti che il De Maistre (*ibid.*, pp. 96-97 e *II entretien*, passim) mette in rilievo, è che le lingue antiche presentano un ben più alto grado di essenzialità, di organicità e di logicità di quelle moderne, facendo presentire un principio formativo nascosto non semplicemente umano, specie quando nelle stesse lingue antiche o « selvagge » figurano frammenti evidenti di lingue ancor più remote distrutte o dimenticate. Si sa che già Platone accennò ad una idea del genere.

stocratica del venir dall'alto, dell'aver un passato di luce e di spirito, oggi si sia sostituita l'idea democratica dell'evoluzionismo, la quale fa derivare il superiore dall'inferiore, l'uomo dall'animale, la civiltà dalla barbarie — in ciò si ha assai meno il risultato « obiettivo » di una indagine scientifica cosciente e libera, che non uno dei tanti riflessi che per vie sotterranee l'avvento nel mondo moderno degli strati inferiori, dell'uomo senza tradizione, ha prodotto necessariamente sul piano intellettuale e culturale. Così non vi è da illudersi; alcune superstizioni « positive » avranno sempre modo di crearsi degli alibi per difendersi. Non tanto dei nuovi « fatti » potranno portare al riconoscimento di diversi orizzonti, quanto un nuovo atteggiamento dinanzi ad essi. Ed ogni tentativo di valorizzare anche dal punto di vista scientifico quel che qui s'intende esporre soprattutto dal punto di vista dogmatico tradizionale, potrà avere dei risultati soltanto fra coloro che siano già predisposti spiritualmente ad accogliere conoscenze del genere.

2. – L'ETÀ DELL'ORO

Si procederà ora ad una determinazione prima ideale e morfologica, poi storica, nel tempo e nello spazio, dei cicli corrispondenti alle quattro età tradizionali.

Anzitutto, l'età dell'oro. Questa età corrisponde ad una civiltà delle origini, la cui aderenza a quel che si è chiamato spirito tradizionale era tanto naturale quanto assoluta. Per questo, sia pel « luogo » che per la stirpe cui l'età aurea viene storicamente e superstoricamente riferita, ricorrono i simboli e gli attributi che convengono alla funzione più alta della regalità — simboli di polarità, di solarità, di altezza, di stabilità, di gloria, di vita in senso eminente. Nelle epoche successive e nelle tradizioni particolari, già miste e disperse, le élites dominatrici in senso tradizionale apparvero effettivamente come quelle che ancora avevano in proprio o riproducevano l'essere delle origini. Questo fatto dà la possibilità — mediante un passaggio, per così dire, dalla derivata all'integrale — di desumere anche dai titoli e dagli attributi di questi strati dominatori elementi atti a caratterizzare la natura della prima età.

La prima età è essenzialmente l'età dell' e s s e r e , quindi, anche della verità in senso trascendente [1]. Ciò risulta non solo dalla sua designazione indù di satyâ-yuga, ove sat vuol dire essere, da cui satya, il vero, ma con probabilità dalla stessa designazione latina del re o dio dell'età aurea, Saturno. Saturnus, corrispondente al Kronos ellenico, rimanda oscuramente a questa idea, potendosi ritrovare in tale nome appunto la stessa radice aria sat, che vuol dire « essere »,

[1] Purità di cuore, giustizia, sapienza, aderenza alle istituzioni sacre sono qualità attribuite, nella prima età, a tutte le caste. Cfr. *Vishnu purâna,* I, 6.

unita alla desinenza attributiva urnus (come in nocturnus, ecc.)[2]. Come età di ciò che è, dunque della stabilità spirituale, si vedrà più oltre che in molte figurazioni del luogo originario, ove questo ciclo si svolse, ricorrono appunto i simboli della « terraferma » fra le acque, dell'« isola », del monte, della « terra di mezzo ».

Come età dell'essere, la prima età è anche l'età dei Viventi in senso eminente. Secondo Esiodo, la morte — quella morte che per i più è veramente una fine e che dopo di sé non lascia più che l'Ade[3] — sarebbe intervenuta solo nelle due ultime età (del ferro e del bronzo). Nell'età aurea di Kronos la vita era « simile a quella degli dèi », ἰσός τε θεοὶ — vi era « una eterna giovinezza di forze »: quel ciclo si chiuse, « ma quegli uomini durano, τοὶ μὲν... εἰσι », in forma invisibile, ἠέρα ἑσσαμενου[4]: le ultime parole alludendo alla dottrina già ricordata dell'occultarsi dei rappresentanti della tradizione primordiale e del loro centro. Nel regno dell'iranico Yima, re dell'età dell'oro, prima che nuove condizioni cosmiche lo costringessero a ritirarsi in un rifugio « sotterraneo » i cui abitanti così si sottraggono all'oscuro e doloroso destino delle nuove generazioni[5], non si sarebbe conosciuta né malattia, né morte[6]. Egli, « lo Splendente, il Glorioso, quello fra gli uomini che è simile al sole », fece sì che nel suo regno non vigesse la morte[7]. Se nel regno aureo di Saturno uomini e dèi immortali secondo gli Elleni e i Romani avrebbero vissuto una unica vita — θεοὶ, dèi, esseri divini sono chiamati i dominatori della prima delle dinastie mitiche egizie. E secondo il mito caldaico la morte regnerebbe universalmente solo nell'epoca post-diluviale, nella quale gli « dèi » avrebbero lasciato agli uomini la morte e conservato per sé stessi la vita[8]. La designazione rimasta nelle tradizioni celtiche per un'isola o terra misteriosa atlantica che

[2] Cfr. *Introduzione alla Magia*, Roma², 1955, v. II, pp. 80 sgg.
[3] Cfr. più sopra, I, 8.
[4] *Op. et Die*, vv. 121-125.
[5] Cfr. F. SPIEGEL, *Die arische Periode und ihre Zustände*, Leipzig, 1887, pp. 125, 244.
[6] Cfr. *Vendîdâd*, II, 5.
[7] Cfr. *Yaçna*, IX, 4. L'immortalità qui va considerata essenzialmente come lo stato di un'anima indistruttibile, così da non esservi contradizione con la longevità di cui invece si parla in altre tradizioni per la durata della vita materiale (nel corpo) degli uomini della prima età.
[8] Cfr. *Gilgamesh*, X (Jensen, p. 29). Nella *Genesi* (VI, 3 sgg.) un termine finito di vita (centoventi anni) non interviene che ad un dato punto, a por fine ad uno stato di contesa fra lo spirito divino e gli uomini, cioè solo al subentrare del ciclo « titanico » (terza età). Se in molte tradizioni di popoli selvaggi si mantiene l'idea, che non si muore mai per cause naturali, che la morte è sempre un accidente, un fatto violento e innaturale, il quale, come la stessa malattia, va spiegato caso per caso con l'azione magica di poteri avversi (cfr. LÉVI-BRUHL, *Mental. Primit.*, cit., pp. 20-21), in ciò, seppure in forma superstiziosa, si è conservata una eco del ricordo delle origini.

nell'insegnamento druidico fu data come il luogo d'origine degli uomini [9], è appunto Tir na mBeo, la « Terra dei Viventi » e Tir na hOge, la « Terra della Gioventù » [10]; nella saga di Echtra Condla Cain, ove essa si identifica col « Paese del Vittorioso » — Tir na Boadag — viene chiamata « il Paese dei Viventi, ove non si conosce morte né vecchiaia » [11].

D'altra parte, la stessa relazione che la prima età sempre presenta con l' o r o rimanda parimenti a quel che è incorruttibile, che è solare, splendente, luminoso. Nella tradizione ellenica l'oro aveva relazione con lo splendore radiante della luce e con tutto ciò che è sacro e grande [12], sì che quanto è lucente, radiante, bello e regale veniva detto aureo [13]. Aureo è nella tradizione vedica il « germe primordiale », l'hira*n*ya-garbha, e, più in generale, vien detto: « Oro, in verità è fuoco, luce e vita immortale »[14]. Si è già avuto occasione di accennare che nella tradizione egizia si concepì che il re è « fatto di oro » in quanto nell'oro si intendeva il « fluido solare » costituente il corpo incorruttibile degli dèi celesti e degli immortali, tanto che il titolo « aureo » del re — « Horo sostanziato di oro » — designava senz'altro la sua origine divina e solare, la sua incorruttibilità e indistruttibilità [15]: e ancor Platone [16] pone l'oro come l'elemento differenziatore che definisce la natura della razza dei dominatori. Dall'aureità del vertice del Monte Meru considerato come « polo », patria di origine degli uomini e sede olimpica degli dèi, da quella dell' « antico Asgard » quale sede degli Asen e dei re divini nordici posta nella « Terra del Centro » [17]; del « Paese puro », tsing ta, e dei luoghi ad esso equivalenti nelle tradizioni estremo-orientali, e così via, si deve essere dunque ricondotti al concetto del ciclo originario come quello in cui ebbe manifestazione precipua ed eminente la qualità spirituale simboleggiata dall'oro; e devesi inoltre ritenere

[9] Cfr. D'Arbois De Joubainville, *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique,* Paris, 1884, pp. 26-28.

[10] Cfr. *The Battle of Gabhra,* Transl. of the Ossianic Society, Dublin, 1854, pp. 18-26.

[11] Cfr. P. W. Joyce, *Old Celtic Romances,* London, 1879, pp. 106-111.

[12] Cfr. Pindaro, *Ol.,* I, 1.

[13] Cfr. Preller, *Griechische Mythologie,* Berlin, 1872, v. I, pp. 68-69.

[14] *Çatapatha-brâhm.,* XIII, IV, 7 da cfr. con X, IV, 1, 5-6.

[15] Cfr. Moret, *Royaut. Pharaon.,* cit., p. 23.

[16] *Rep.,* III, 415 d. Il simbolo aureo ricorre (468 e), nei riguardi degli eroi, con un esplicito riferimento alla razza primordiale.

[17] Splende d'oro la reggia di Odino nell'Asgard — come « una sala irradiata dal Sole, coperta d'oro, sulla vetta del Gimle » (*Völuspâ,* 64). Altre figurazioni auree e radianti della sede « divina » nordica in *Grimnismâl,* 8; *Gylfaginning,* 14, 17. Sull'albero aureo radiante dell'Asgard, connesso alla conoscenza cosmica e a ciò « che sempre resta » (stabilità, « essere »), cfr. *Fiölsvinsmâl,* 20 sgg.

che in molti miti, ove si parla del deposito o della trasmissione di qualcosa di aureo, non si tratta che del deposito e della trasmissione di qualcosa, che ha riferimento con la tradizione primordiale. Nel mito eddico quando, dopo il ragna-rök, il « crepuscolo degli dèi », sorgono una nuova razza e un nuovo sole e gli Asen si ritrovano insieme, essi scoprono le miracolose tavolette d'oro da essi possedute nelle origini [18].

Idee equivalenti, anzi esplicitazioni del simbolo aureo, sono, per la prima èra, la luce e lo splendore, la « gloria », nel senso specifico trionfale già spiegato per il hvarenô mazdeo [19]. La terra primordiale abitata dal « seme » della razza aria e dallo stesso Yima, « il Glorioso, lo Splendente » — l'Airyanem Vaêjô — nella tradizione iranica figura infatti come la prima creazione luminosa di Ahura Mazda [20]. Lo Çveta-dvîpa, l'isola o terra bianca del nord, che ne è una figurazione equivalente (come lo è anche l'Aztlan, sede settentrionale originaria degli Aztechi, il cui nome implica parimenti l'idea della bianchezza, della luminosità) [21], secondo la tradizione indù è il luogo del tejas, cioè di una forza radiante, e vi abita il divino Narâyâna considerato come « la luce », come « colui in cui splende un gran fuoco, irradiantesi in tutte le direzioni ». La Thulé dei Greci, nell'idea di molti, ebbe carattere di « Terra del Sole » — vi fu chi disse: Thule ultima a sole nomen habens — e se questa etimologia è oscura ed incerta, essa non è meno significativa per l'idea che gli Antichi si facevano di tale regione divina [22] e rimanda allo stesso carattere solare che aveva l'« antico Tlappallan », la Tullan o Tulla (contrazione di Tonalan = il luogo del Sole), patria originaria dei Toltechi e « paradiso » dei loro eroi: rimanda altresì al paese degli Iperborei, poiché, secondo la geografia sacra di antiche tradizioni, gli Iperborei erano appunto una misteriosa razza che abitava nella luce eterna e la cui regione sarebbe stata residenza e patria dell'Apollo delfico, il dio dorico della luce — φοῖβος ἀπόλλον, il Puro, il Radiante — d'altra parte, figurato anche come un dio « aureo » e un dio dell'età dell'oro [23]. E ceppi, ad un tempo regali e sacerdotali, come

[18] Cfr. *Völuspâ*, 58-59, *Gylfaginning*, 52.
[19] Cfr. più sopra, I, p. 32.
[20] *Vendidâd*, I, 3; II, 2 sgg.
[21] Cfr. E. BEAUVOIS, *L'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes*, cit., pp. 271, 319. *Revue Hist. des Relig.*, v. X, 1884.
[22] BEAUVOIS, *Elysée des Mexic.*, cit., pp. 25-26, 29-30.
[23] Cfr. PRELLER, *Griech. Mythol.*, v. I, p. 196. Circa Apollo come dio « d'oro », cfr. CALLIMACO, *Ap.*, 34-35 (« Apollo è davvero un dio tutt'oro »); *Del.*, 260-265.

quello dei Boreadi, trassero questa loro dignità appunto dalla terra apollinea degli Iperborei [24]. Anche qui per molti altri riferimenti consimili vi sarebbe solo l'imbarazzo della scelta.

Ciclo dell'Essere ciclo solare, ciclo della Luce quale gloria, ciclo dei Viventi in senso eminente e trascendente — tali sono dunque i caratteri che nei ricordi tradizionali presenta la prima età, l'età aurea — « èra degli dèi ».

[24] DIODORO, II, 11.

3. - IL « POLO » E LA SEDE IPERBOREA

È importante ora considerare un attributo particolare dell'èra primordiale, che permette di connettervi rappresentazioni storico-geografiche abbastanza precise. Si è già detto sul simbolismo del « polo ». Sia l'isola o terraferma che raffigura la stabilità spirituale opposta alla contingenza delle acque, onde è sede di uomini trascendenti, di eroi e di immortali; sia il monte o « altezza », coi significati olimpici ad essa associati — nelle antiche tradizioni si legarono spesso al simbolismo « polare », applicato al centro supremo del mondo, quindi anche all'archetipo di ogni « regere » in senso superiore [1].

Senonché, oltre al simbolo, alcuni dati tradizionali ricorrenti e precisi indicano il nord come il luogo di un'isola, terraferma o monte, il cui significato si confonde con quello del luogo della prima età. Ci si trova, cioè, dinanzi ad un motivo, il quale ha simultaneamente un significato spirituale e un significato reale per rifarsi a qualcosa, in cui il simbolo fu realtà e la realtà fu simbolo, in cui storia e superstoria furono due parti non separate, anzi trasparenti l'una nell'altra. Precisamente questo è il punto in cui ci si può inserire nelle vicende condizionate dal tempo. Secondo la tradizione, in un'epoca dell'alta preistoria, che viene a corrispondere alla stessa età dell'oro o dell'« essere », la simbolica isola o terra « polare » sarebbe stata una regione reale situata nel settentrione, nella zona dove oggi cade il polo artico della terra; regione abitata da esseri i quali, in possesso di quella spiritualità non-umana (per la quale stanno le già indicate nozioni di

[1] Cfr. GUÉNON, *Le Roi du Monde*, cit., cc. III-IV. L'idea di una montagna magnetica « polare », spesso in un'isola, è sussistita, in forme e trasposizioni varie, in leggende cinesi, nordico-medievali e islàmiche. Cfr. E. TAYLOR, *Primitive Culture*, London, 1920, v. I, pp. 374-375.

oro, « gloria », luce e vita) successivamente evocata dal simbolismo suggerito appunto dalla loro sede, costituirono la razza che ebbe in proprio la tradizione uranica allo stato puro ed uno e fu la scaturigine centrale e più diretta delle forme e delle espressioni varie che questa tradizione ebbe in altre razze e civiltà [2].

Il ricordo di questa sede artica è patrimonio delle tradizioni di molti popoli, nella forma sia di allusioni reali geografiche, sia di simboli della sua funzione e del suo significato originario, spesso passati — come si vedrà — ad un piano superstorico, ovvero applicati ad altri centri suscettibili ad essere considerati come riproduzioni della prima. Per quest'ultima ragione, spesso si trovano delle interferenze di ricordi, quindi di nomi e miti e localizzazioni, nelle quali tuttavia l'occhio addestrato può facilmente distinguere le singole componenti. Soprattutto va rilevata l'interferenza del tema artico col tema atlantico, del mistero del Nord col mistero dell'Occidente, poiché la sede principale successa al polo tradizionale originario sarebbe stata appunto atlantica. Si sa che per la causa astrofisica costituita dall'inclinazione dell'asse terrestre si ha epoca per epoca uno spostarsi dei climi. Peraltro, secondo la tradizione, questa inclinazione si sarebbe realizzata ad un dato momento e, a dir vero, nella sintonìa fra un fatto fisico e un fatto metafisico: come nel senso di un disordine della natura riflettente un dato fatto d'ordine spirituale. Quando Li-tze (c. V), in forma mitica, parla del gigante Kung-Kung che infrange la « colonna del cielo », è appunto ad un tale avvenimento che ci si deve riferire, per il quale, in questa tradizione, si trovano anche riferimenti più concreti, come il seguente, seppure con interferenze di dati relativi a rivolgimenti successivi: « I pilastri del cielo furono infranti. La terra tremò dalle fondamenta. I cieli a settentrione scesero sempre più in basso. Il sole, la luna e le stelle mutarono il loro corso [cioè: il loro corso apparve mutato a causa dell'avvenuta declinazione]. La terra si aprì e le acque racchiuse nel suo interno proruppero ed inondarono i varî paesi. L'uomo si trovava in rivolta contro il cielo e l'universo cadde in disordine. Il sole si oscurò. I pianeti mutarono il loro corso [nel senso prospettico già detto] e la grande armonia del cielo fu distrutta » [3]. In ogni modo, il gelo e la lunga notte non scesero che

[2] Circa l'origine « polare » della vita in genere quale ipotesi « positiva » si cfr. il notevole saggio di R. Quinton, *Les deux pôles, foyers d'origine* (Revue de métaph. et de mor., 1933, n. 1). L'ipotesi di una origine non boreale, ma australe, che qui viene difesa, potrebbe essere ricondotta alle tradizioni riguardanti la Lemuria, la quale però si connette ad un ciclo così remoto, da non poter essere incluso nelle presenti considerazioni.

[3] Apud I. Donnelly, *Atlantis, die vorsintflutliche Welt*, Essling 1911, p. 299;

ad un dato momento sulla regione polare. Allora, con l'emigrazione da questa sede, che si impose, il primo ciclo si chiuse, si aprì il secondo ciclo, si iniziò la seconda grande èra, il ciclo atlantico.

Testi arî d'India, come i *Veda* e il *Mahâbhârata,* conservano il ricordo della sede artica per via di allusioni astronomiche e calendariche, non comprensibili che nel riferimento ad una tale sede [4]. Nella tradizione indù il termine dvîpa, che in sé significa « continente insulare », in realtà è usato spesso per designare diversi cicli, per trasposizione spaziale di una nozione temporale (ciclo = isola). Ora, nella dottrina dei dvîpa si trovano ricordi significativi della sede artica, anche se presso a varie mescolanze. Il già accennato çveta-dvîpa, o « isola dello splendore », viene localizzato nell'estremo settentrione e spesso si parla degli Uttarakura come di una razza originaria del nord, cioè del « continente insulare polare », che è il primo dei varî dvîpa e, simultaneamente, il centro di essi tutti. Il suo ricordo si mescola con quello del saka-dvîpa, situato nel « mare bianco » o « mare di latte », cioè nel mare artico. Qui non vi sarebbe stata deviazione dalla legge dall'alto [5]. Secondo il *Kurma-purâna* la sede del Vishnu solare, avente per segno la « croce polare », cioè la croce uncinata o svastika, coincide nuovamente con lo çveta-dvîpa, di cui nel *Padma-purâna* è detto, che in esso risiedono, di là da tutto ciò che è paura ed agitazione samsârica, i grandi asceti, mahâyogî ed i « figli del Brahman » (equivalenti agli « uomini trascendenti » abitanti nel nord, di cui nella tradizione cinese): essi vivono presso Hari, che è lo stesso Vishnu, concepito come « il Biondo » o « l'Aureo », e presso un trono simbolico « sostenuto da leoni, splendente come il sole e radiante come il fuoco ». Sono varianti del tema della « Terra del Sole ». Come riflesso di ciò sul piano dottrinale può considerarsi il fatto che, come si è già visto, la via che — in opposto a quella del ritorno ai mani o alle Madri — conduce all'immortalità solare e agli stati super-individuali dell'essere — che una tale via, deva-yâna, fu detta la Via del Nord: in sanscrito nord, uttara, significa altresì la « regione più elevata » o « suprema » e uttarayâna, cammino settentrionale, vien detto quello

M. Granet, *La pensée chinoise,* Paris, 1950, pp. 176, 344-346. Si può ricordare che lo stesso Platone mette in relazione con catastrofi mitiche, come quella causata da Fetonte, un « mutato corso degli astri », cioè il diverso aspetto della volta celeste dovuto allo spostamento della terra.

[4] Cfr. G. B. Tilak, *The Arctic Home in the Veda* (A new key to the interpretation of many Vedic texts and legends), Bombay, 1903.

[5] Cfr. *Vishnu-purâna,* II, 2; II, 1; II, 4; M. K. Rönnkow, *Some remarks on Çvetadvîpa* (Bull. Orient. School, London, V, p. 253, sgg.); W. E. Clark, *Sakadvîpa and Svetadvîpa* (Journ. Amer. Orient. Society, 1919, pp. 209-242).

del sole fra i solstizi d'inverno e d'estate, che è appunto una via « ascendente » [6].

Fra gli Arî dell'Iran si conservarono ricordi ancor più precisi. La loro terra d'origine — Ayrianem Vaêjô — creata dal dio di luce, ove è la « gloria », ove il re Yima avrebbe incontrato Ahura Mazda, è una terra dell'estremo settentrione. E si ha il ricordo preciso del congelamento. La tradizione riferisce che Yima fu avvertito dell'approssimarsi « di fatali inverni » [7]; che, come opera del dio di tenebra, contro l'Ayrianem Vaêjô sorse la « serpe dell'inverno » e allora « vi furono dieci mesi di inverno e due di estate », vi fu « freddo per le acque, freddo per la terra, freddo per la vegetazione. L'inverno vi piombò coi suoi peggiori flagelli » [8]. Dieci mesi di inverno e due di estate: è il clima dell'Artide.

La tradizione nordico-scandinava, nella sua frammentarietà, presenta varie testimonianze confusamente mescolate. Tuttavia vi si possono rintracciare analoghi ricordi. L'Asgard, la sede aurea primordiale degli Asen, in quelle tradizioni viene localizzata nel Mitgard, nella « Terra di Mezzo ». Questa terra mitica a sua volta fu identificata sia col Gardarike, che è una regione quasi artica, sia con l'« Isola Verde » o « Terra Verde » la quale, se nella cosmologia figura come la prima terra sorta dall'abisso Ginungagap, tuttavia è possibile che non sia priva di relazione con la stessa Groenlandia — col Grünes Land. La Groenlandia, come sembra dirlo lo stesso nome, fino al tempo dei Goti pare presentasse una ricca vegetazione e non fosse investita ancora dal congelamento. Permase nel primo Medioevo l'idea che la regione del nord fu scaturigine di razze e di genti [9]. Peraltro, nei racconti èddici relativi alla lotta degli dèi contro il destino, rök, che finisce col colpire la loro terra — racconti, nei quali ricordi del passato interferiscono con temi apocalittici — si possono riconoscere alcuni dati riferibili al tramonto del primo ciclo. Qui, come nel *Vendîdâd,* ricorre il tema di un terribile inverno. Allo scatenarsi delle nature elementari si unisce l'oscuramento del sole; il *Gylfaginning* parla dello spaventoso inverno che precede la fine, di

[6] Nel rito indù il saluto d'omaggio ai testi tradizionali — anjali — si fa rivolgendosi verso il nord (*Mânavadharmaçâstra,* II, 70) quasi come per un ricordo dell'origine della sapienza trascendente in essi contenuta. Al nord viene ancor oggi riferita nel Tibet l'origine di una remotissima tradizione spirituale di cui le forme magiche Bön sembra che siano gli ultimi residui degenerescenti.

[7] *Vendîdâd,* II, 20.

[8] *Vendîdâd,* I, 3-4. Altre citazioni si possono trovare in nota alla traduzione di J. Darmesteter, *Avesta* (*Sacr. Books of the East,* v. IV), p. 5.

[9] Cfr. per es. Jordanes, *Hist. Gotor.* (Mon. Germ. hist., Auct. ant., V, 1, IV, 25): « Sandza insula quasi officina gentium aut certe velut nationum ».

tempeste di neve che impediscono di godere del beneficio del sole. « Il mare sorge tempestosamente e ingoia le terre; l'aria diviene ghiacciata e il vento gelido accumula masse di neve » [10].

Nella tradizione cinese la regione nordica, il paese degli « uomini trascendenti », e quello della « razza dalle ossa molli » spesso si identificano: in relazione ad un imperatore della prima dinastia, si parla appunto di un paese posto al nord del mar del Nord, illimitato, senza intemperie, con un simbolico monte (Hu-Ling) e con una simbolica fonte di acqua: paese chiamato appunto « estremo Nord » e lasciato con gran rimpianto da Mu, altro tipo imperiale [11]. Analogamente, il Tibet conserva il ricordo di Tshang Chambhala, la mistica « Città del Nord », la Città della « pace », concepita anche come un'isola ove — come Zarathustra dall'Ayrianem Vaêjô — sarebbe « nato » l'eroe Guesar. E i maestri delle tradizioni iniziatiche tibetane dicono che i « cammini del Nord » conducono lo yogî verso la grande liberazione [12].

La tradizione costante circa le origini che si ritrova in America, fino al Pacifico e alla regione dei Grandi Laghi, parla della terra sacra del « lontano Nord », posta presso le « grandi acque », da cui sarebbero venuti gli antenati dei Nahua, dei Toltechi e degli Aztechi. Si è già accennato che il nome prevalente di questa terra, Aztlan, comprende anche — come lo çveta-dvîpa indù — l'idea di bianchezza, di terra bianca. Ora, nelle tradizioni nordiche sussiste il ricordo di una terra abitata da razze gaeliche, vicina al Golfo di S. Lorenzo, chiamata Grande Irlanda o Hvitramamaland, cioè « paese degli uomini bianchi », e i nomi di Wabanikis e Abenikis, che gli indigeni verso quelle parti si danno, vengono da Wabeya, cioè da « bianco » [13]. Senonché alcune leggende dell'America centrale menzionano quattro antenati primordiali della razza Quiche che vogliono ancora raggiungere Tulla, la regione della luce. Vi trovano invece il gelo, il sole in

[10] *Hyndladied*, 44. *Gylfaginning*, 51 (di un « inverno spaventoso » è detto anche nel *Vafthrûdhnismâl*, 44-45). La rappresentazione eddica del nord come l'oscuro Niflheim, abitato dai giganti del gelo (così come l'Ayrianem Vaêjô congelato poté venire considerato come la sede delle forze oscure della controcreazione di Angra Mainyu, tanto che si vuole che questi venne dal nord per lottare contro Zarathustra - *Vendîdâd*, XIX, 1) è verosimilmente propria ad un periodo posteriore, ai ceppi già emigrati nel sud. L'interpretazione del mito eddico delle origini non è agevole. Nel gelo che arresta le correnti del centro chiaro e ardente originario del Muspelsheim — che « da nessuno che non sia di esso può venir calcato » (cfr. GOLTHER, *Op. cit.*, p. 512) — e dà quindi origine ai giganti nemici degli Asen, si potrebbe forse vedere un ricordo analogo a quello di cui sopra.

[11] LI-TZE, c. V; cfr. c. III.

[12] Cfr. DAVID-NEEL, *Vie surhumaine de Guésar*, cit., pp. LXIII-LX.

[13] Cfr. BEAUVOIS, *L'Elysée des Mexicains etc.*, cit., pp. 271-273, 319.

essa non appare. Allora si dividono e passano nel paese dei Quiche [14]. Questa Tulla o Tullan, che è la patria di origine dei progenitori dei Toltechi, i quali probabilmente trassero da essa il loro nome, e che andarono a chiamare parimenti Tulla il centro dell'Impero da loro successivamente fondato sull'altopiano del Messico, — questa Tulla era stata appunto concepita anche come la « Terra del Sole ». Essa, è vero, viene talvolta localizzata ad oriente dell'America, cioè nell'Atlantico; ma ciò si deve verosimilmente all'interferenza del ricordo di una sede successiva, la quale riprese, per un certo periodo, la funzione della Tulla primordiale (a cui forse più particolarmente corrisponde l'Aztlan), ove venne a regnare il gelo e non si trovò più il sole [15]: Tulla, che equivale visibilmente alla Thule dei Greci, sebbene questo nome, per ragioni di analogia, fu applicato anche ad altre regioni.

Secondo le tradizioni greco-romane Thulè si sarebbe trovata nel mare che reca appunto il nome del dio dell'età dell'oro, nel Mare Cronium, corrispondente alla parte settentrionale dell'Atlantico [16]: né diversa localizzazione, in tradizioni più tarde, fu data talvolta a ciò che passò nel simbolo e nella superstoria nella forma di Isole Fortunate e Isole degli Immortali [17] o dell'Isola Perduta che, come scrisse Onorio Augustadumensis nel XII secolo, « si nasconde alla vista degli uomini, a volta la si scopre per caso ma non appena la si cerchi diviene introvabile ». Con Thule si confonde dunque sia il leggendario paese degli Iperborei, posto nell'estremo nord [18], da cui i ceppi achei

[14] Cfr. RÉVILLE, *Relig. du Mexique etc.*, cit., pp. 238-239. Ai quattro antenati Quiche fa probabilmente riscontro l'idea celtica dell'« Isola dei quattro Signori » e l'idea estremo-orientale della lontana isola di Ku-she, abitata da uomini trascendenti e dai quattro Signori (cfr. GUÉNON, *Roi du Monde*, cit., pp. 71-72). Il Guénon ricorda la divisione dell'antica Irlanda in quattro regni, che probabilmente riprodusse quella propria « ad un'altra terra assai più settentrionale oggi sconosciuta, forse scomparsa » — e rileva anche la ricorrente presenza, in Irlanda, di ciò che per i Greci era l'omphalos, cioè del simbolo del « Centro » o « Polo ». Al che noi aggiungeremo che la « pietra nera del destino », la quale designava i re legittimi e fece parte degli oggetti mistici portati in Irlanda dalla razza dei Tuatha dé Danann venuti da una terra atlantica o nordico-atlantica (cfr. SQUIRE, *Myth. of anc. Brit. and Irel.* cit., p. 34) ha essenzialmente lo stesso valore di simbolo regale « polare », nel doppio senso di questo termine.

[15] Cfr. GUÉNON, *Op. cit.*, c. X, pp. 75-76 che fa acute osservazioni sulla relazione che esisteva tradizionalmente fra Thule e la figurazione dell'Orsa Maggiore, la quale si ricollega al simbolismo polare. Cfr. anche BEAUVOIS, *La Tulé primitive, berceau des Papuas du nouveau monde* (Museon, X, 1891).

[16] PLINIO, *Hist. nat.*, IV, 30.

[17] Cfr. PLUTARCO, *Def. Orac.*, XVIII; PROCOPIO, *Goth.*, IV, 20. Secondo STRABONE (*Geogr.*, I, vi, 2) Thulé si trovava a sei giorni di navigazione a nord della (Gran) Bretagna.

[18] Cfr. CALLIMACO, *Hymn.*, IV, 281; PLINIO, IV, 89; MARCIANO CAPPEL., VI, 664. Verso il IV secolo a. C. Ecateo d'Abdera disse che la Gran Bretagna fu abitata dagli « Iperborei »; identificati coi Protocelti. Ad essi viene attribuito il già citato tempio preistorico di Stonehenge (cfr. H. HUBERT, *Les Celtes*, v. I, p. 247).

originari portarono l'Apollo delfico; sia l'isola Ogygie, « ombelico del mare », posta lontana sul vasto oceano [19] che Plutarco dice infatti esser posta a nord della (Gran) Bretagna; esser prossima al luogo artico ove vive ancora, immerso nel sonno, Kronos, il re dell'età aurea, e tale, che il sole vi scompare una sola ora del giorno per tutto un mese e che le tenebre in quell'unica ora non sono nemmeno fitte, ma come in una specie di crepuscolo, proprio come nell'Artide [20]. La confusa nozione della notte chiara del nord fece peraltro da base alla concezione della terra degli Iperborei come un luogo di luce perenne e senza tenebre. Questa rappresentazione e questo ricordo furono così vivi, che fin nella tarda romanità ne restò una eco e, assimilata la terra primordiale alla Gran Bretagna, si volle che Costanzo Cloro si fosse spinto fin là con le sue legioni non tanto per trofei di glorie militari, quanto per raggiungere la terra « più vicina al cielo e più sacra », per poter contemplare il padre degli dèi — cioè Kronos — e per godere di « un giorno quasi senza notte » nel senso di anticipare con ciò il possesso della luce eterna proprio alle apoteosi imperiali [21]. Ed anche quando l'età dell'oro si proiettò nel futuro come speranza in un nuovo saeculum, non mancarono riemergenze del simbolo nordico: dal nord — ab extremis finibus plagae septemtrionalis — sarà da attendersi, per esempio, secondo Lattanzio [22], il Principe possente che ristabilirà la giustizia dopo la caduta di Roma; nel nord « rinascerà » l'eroe tibetano, il mistico invincibile Guesar a ristabilire un regno di giustizia e a sterminare gli usurpatori [23]; in Shambala, sacra città del nord, nascerà il Kalki-avatara, colui che porrà fine alla « età oscura »; l'Apollo iperboreo, secondo Virgilio, inaugurerà una nuova età dell'oro e degli eroi nel segno di Roma [24]; e così via.

[19] *Odyss.*, I, 50; XII, 244. Anche qui, per le connessioni col giardino di Zeus e delle Esperidi, si hanno però spesso evidenti interferenze con il ricordo della successiva sede atlantica.

[20] PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, § 26. Plutarco dice che oltre le isole, più a nord, sussisterebbe ancora la sede in cui Kronos, il dio dell'età dell'oro, dorme su di una roccia lucente come lo stesso oro, ove degli uccelli gli recano l'ambrosia. Altri riferimenti in E. BEAUVOIS, *L'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, « Rev. Hist. relig. », v. VII, 1883, pp. 278-279.

[21] Cfr. EUMENE, *Panegir. p. Costant. August.*, § 7, trad. Landriot-Rochet, Autun, 1854, pp. 132-133. BEAUVOIS, *Op. cit.*, pp. 282-283, accenna alla possibilità che Ogygie, divisa nelle radici gaeliche og (giovane e sacro) e iag (isola) riporti alla « Terra sacra della giovinezza », alla Tir na mBeo, la « Terra dei Viventi » delle leggende nordiche, che a sua volta coincide con l'Avallon, terra d'origine dei Tuatha dé Danann.

[22] LATTANZIO, *Inst.*, VII, 16, 3. Questi affioramenti si continuano nella successiva letteratura mistica e ermetica. A parte Boehme, citeremo G. POSTEL, il quale nel suo *Compendium Cosmographicum* dice che il « paradiso » — trasposizione mistico-teologica del ricordo della patria primordiale — si trova sotto il polo artico.

[23] DAVID-NEEL, *Op. cit.*, pp. XLII, LVII, LX.

[24] VIRGILIO, *Eclog.*, IV, 5-10 sgg.

Indicati questi punti essenziali, non ci riferiremo ulteriormente alla legge di solidarietà fra cause fisiche e cause spirituali applicata ad un piano, ove fra quel che, nel senso più lato, può chiamarsi « caduta » — fra la deviazione di una razza assolutamente primordiale — e la declinazione fisica dell'asse terrestre, determinante il destino di mutamenti climatici e di catastrofi periodiche per i continenti, si può presentire un intimo nesso. Indicheremo solo che da quando la sede polare divenne deserta si può constatare quel progressivo alterarsi e perdersi della tradizione originaria che doveva portare fino all'età del ferro o età oscura, kali-yuga, o « età del lupo » (Edda), e, al limite, fino ai tempi moderni in senso stretto.

4. – IL CICLO NORDICO-ATLANTICO

Per quel che riguarda l'emigrazione della razza boreale vanno distinte due grandi correnti, l'una dal nord al sud, l'altra — successiva — da occidente verso oriente. Portando dovunque uno stesso spirito, uno stesso sangue, uno stesso corpo di simboli, segni e voci, gruppi di Iperborei raggiunsero dapprima l'America del Nord e le regioni settentrionali del continente euroasiatico. A distanza di decine di migliaia di anni una seconda grande emigrazione sembra essersi spinta fino all'America centrale, ma soprattutto che sia calata in una terra oggi scomparsa situata nella regione atlantica, costituendovi un centro ad imagine di quello polare. Si tratterebbe dunque dell'Atlantide del racconto di Platone e di Diodoro, e il fatto di questo spostamento e di questa ricostituzione spiega le interferenze di nomi, simboli e topografie, che già abbiamo segnalato nei ricordi relativi alle due prime età. A tale riguardo si deve dunque essenzialmente parlare di una gente e di una civiltà « nordico-atlantica ».

Dalla sede atlantica le razze del secondo ciclo si sarebbero irradiate sia in America (donde i già citati ricordi fra Nahua, Toltechi e Aztechi circa la loro patria di origine), sia in Europa e in Africa. Con grande probabilità, nel primo paleolitico tali razze raggiunsero l'Europa occidentale. Esse corrisponderebbero, fra l'altro, ai Tuatha dé Danann, la razza divina venuta in Irlanda dall'isola occidentale Avallon, guidata da Ogma grian-ainech, l'eroe dal « volto solare » cui fa da controparte il bianco e solare Quetzalcoatl, che sarebbe venuto in America con i suoi compagni dalla « Terra di là dalle Acque ». Antropologicamente, sarebbe l'uomo Cro-Magnon, apparso verso la fine del periodo glaciale appunto nella parte occidentale dell'Europa (special-

mente nella zona della civiltà franco-cantabrica delle Madéleines, di Gourdain e di Altamira), uomo nettamente superiore, come livello culturale e tipo biologico, a quello aborigeno dell'uomo glaciale e musteriano, tanto che qualcuno poté dire recentemente, aver rappresentato, i Cro-Magnon, quasi « gli Elleni del paleolitico ». E per la loro origine resta assai significativa l'affinità della loro civiltà con quella iperborea, perfino nelle tracce dei popoli dell'estremo settentrione (civiltà della renna)[1]. Altre tracce preistoriche dello stesso ciclo sarebbero quelle presenti sulle coste baltiche e frisio-sassoni; nel Doggerland, in una regione in parte scomparsa — la leggendaria Vineta — si sarebbe formato un centro di questa civiltà. Oltre la Spagna, altre ondate raggiungono l'Africa occidentale[2]; altre ancora, più tardi, fra il paleolitico e il neolitico, probabilmente insieme a razze di diretta derivazione nordica, si spingono per via continentale da nord-ovest a sud-est verso l'Asia, là dove si era pensato si fosse trovata la culla della razza indoeuropea, e ancor oltre, fino alla Cina[3], mentre altre correnti percorrono il litorale settentrionale dell'Africa fino all'Egitto o si inoltrano per mare dalle Baleari alla Sardegna fino ai centri preistorici dell'Egeo. In particolare, per quel che riguarda l'Europa e il vicino Oriente, non diversa è l'origine — restata enigmatica (come quella stessa dei Cro-Magnon) per la ricerca positiva — sia della civiltà megalitica dei dolmen, sia di quella del cosidetto « popolo dall'ascia da battaglia ». Il tutto, a grandi ondate, con flussi e riflussi, incroci e scontri con razze aborigene, o già miste, o diversamente derivate dallo stesso ceppo. Così dal nord al sud, da occidente ad oriente sorsero per irradiazione, adattazione o dominazione civiltà che in origine ebbero, in una certa misura, la stessa impronta, spesso con vene di un ugual sangue spiritualizzato nelle élites dominatrici. Là dove si incontrarono razze inferiori legate al demonismo ctonio e miste con la natura animale sono restati ricordi di lotte, in forme mitologizzate in cui sempre si sottolinea il contrasto fra un tipo divino luminoso (elemento di derivazione boreale) e un tipo oscuro non-divino. E nella costituzione degli organismi tradizionali da parte delle razze conqui-

[1] Cfr. E. PITTARD, *Les races et l'histoire*, Paris, 1925, pp. 75-78. S. KADNER, *Deutsche Väterkunde*, Breslau, 1933, pp. 21-22.

[2] Si tratta del leggendario regno di Uphaz e, in parte, della civiltà preistorica africana ricostruita dal Frobenius, il quale, confondendo il centro parziale con la sede originaria di cui esso probabilmente fu una colonia, l'ha identificata con quella stessa dell'Atlantide platonica. Cfr. L. FROBENIUS, *Die atlantische Götterlehre*, Jena, 1926; *Erlebte Erdteile*, Leipzig 1925.

[3] Sono recenti i ritrovamenti in Cina appunto delle vestigia di una grande civiltà preistorica, simile a quella egizio-micenica, creata verosimilmente da tali ondate.

statrici si determinò allora una gerarchia, avente valore spirituale e simultaneamente valore etnico. Nell'India, nell'Iran, nell'Egitto, nello stesso Perù e così via, si hanno tracce abbastanza distinte di ciò presso il regime delle caste.

Si è detto che originariamente il centro atlantico dovette riprodurre la funzione « polare » del centro iperboreo e che ciò fa sì che nella materia delle tradizioni e dei ricordi si abbiano interferenze frequenti. Queste interferenze non debbono però impedire di constatare, per un periodo successivo, ma pur sempre cadente nella più alta preistoria, una trasformazione di civiltà e di spiritualità, una differenziazione che conduce dalla prima èra alla seconda — dall'età dell'oro a quella dell'argento — e che prepara le vie alla terza èra, all'età del bronzo o età titanica, a cui anzi, di rigore, nominalmente converrebbe l'attributo di « atlantide », dato che la tradizione ellenica presenta Atlante come un tipo apparentato ai titani, come fratello di Prometeo [4].

Intanto già antropologicamente nelle razze derivate dall'originario ceppo boreale va considerato un primo grande gruppo differenziatosi per idiovariazione, cioè per una variazione senza mescolanza, gruppo composto in prevalenza dalle ondate di più diretta derivazione artica e che per ultimo apparirà nelle varie vene della pura razza aria; poi, un secondo grande gruppo differenziatosi per mistovariazione, cioè per mescolanza con razze aborigene del Mezzogiorno, con razze protomongoloidi e negroidi e con altre che probabilmente furono i residui degenerescenti degli abitanti di un secondo continente preistorico scomparso, situato nel sud, designato da alcuni come Lemuria [5]. Nel secondo gruppo rientra verosimilmente la razza rossa degli ultimi Atlantidi (quelli che, secondo il racconto platonico, sarebbero decaduti dalla loro primitiva natura « divina » per via di ripetute unioni con la razza umana): da considerarsi come il ceppo etnico originario di molte civiltà più recenti fondate dalle ondate da occidente ad oriente (razza

[4] La leggenda di Atlante che regge il peso del mondo sulle sue spalle se, sotto un aspetto, è quella della pena del titano Atlante il quale, secondo alcuni (cfr. SERVIO, *Ad Aen.*, IV, 247; HYGIN., *Fab.*, 150), avrebbe partecipato anche lui alla lotta contro gli Olimpici, sotto un secondo aspetto può valere come simbolo per indicare la stessa reggenza « polare », la stessa funzione di « polo », sostegno o « asse » spirituale che, dopo quella iperborea, la gente atlantica in un primo periodo avrebbe ripresa. Nella sua esegesi, CLEMENTE ALESS., dirà: « Atlante è un polo impassibile, esso può anche esser la sfera immobile e forse, nel miglior caso, con esso si allude alla immobile eternità » — esegesi, che si ritrova anche in altri (cfr. PRELLER, *Griech. Myth.*, cit., v. I, pp. 463-464; A. BESSMERTNY, *Das Atlantisrätsel*, Leipzig 1932, p. 46).

[5] Cfr. nell'opera del WIRTH (*Der Aufgang der Menschheit*, Jena, 1928) il tentativo di utilizzare, per definire le due razze differenziatesi dal ceppo originario, le ricerche sui gruppi sanguigni.

rossa dei Creto-egei, gli Eteicreti, Pelasgi, Lici, ecc., i Kefti egizii, ecc.)[6] e così pure di quelle civiltà americane, che nei loro miti ricordavano la provenienza dei loro progenitori dalla terra atlantica divina « posta sulle grandi acque ». Lo stesso nome greco dei Fenici vuol appunto dire i Rossi e in ciò si ha verosimilmente un altro ricordo residuale dei primi navigatori atlantici del Mediterraneo neolitico.

Come dal punto di vista antropologico, del pari da quello spirituale vanno considerate dunque due componenti, l'una boreale e l'altra atlantica, nella vasta materia delle tradizioni e delle istituzioni di questo secondo ciclo. L'una si rifà direttamente alla luce del Nord, mantenendo in gran parte l'originario orientamento uranico e « polare »; l'altra tradisce la trasformazione avvenuta al contatto con le potenze del Sud. Prima di considerare il senso di tale trasformazione costituente, per così dire, la controparte interna della perdita della residenza polare, la prima alterazione, occorre accennare ad ancora un punto.

Quasi tutti i popoli conservano il ricordo di una catastrofe, che chiuse il ciclo di una precedente umanità. Il mito del diluvio è la forma più frequente secondo la quale si presenta tale ricordo: dagli Irani ai Messicani e ai Maya, dai Caldei e dai Greci sino agli Indù e alle genti del litorale atlantico-africano, ai Celti e agli Scandinavi. Il suo contenuto originario, peraltro, è un fatto storico: è, essenzialmente, la fine della terra atlantica, come secondo il racconto di Platone e di Diodoro. In un'epoca, la quale, da quanto risulta da qualche traccia di cronologia contessuta nel mito, precede sensibilmente quella stessa in cui secondo la tradizione indù avrebbe preso inizio la « età oscura », il centro della civiltà atlantica, con la quale le varie colonie dovettero verosimilmente conservare per un lungo periodo un legame, si inabissò. Il ricordo storico di quel centro gradatamente svanì nelle civiltà derivate, dove nel sangue delle caste dominatrici, in radici dei linguaggi, in istituzioni, segni, riti e ierogrammi di tipo simile si mantennero tuttavia parti dell'antico retaggio. Nella tradizione ebraica il tema della Torre di Babele, col conseguente castigo della « confusione delle lingue », potrebbe alludere al periodo in cui la tradizione unitaria andò perduta, in cui le varie forme di civiltà si dissociarono dall'origine comune e più non si compresero l'una con l'altra dopo che la catastrofe delle acque chiuse il ciclo dell'umanità atlantica. Il ricordo storico si mantenne però spesso nel mito — nella su-

[6] Cfr. A. Mosso, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milano, 1910, p. 332.

perstoria. L'Occidente, dove era situata l'Atlantide nel suo ciclo originario, quando essa riprodusse e continuò la funzione « polare » più antica, controsegnò ripetutamente la nostalgia dei caduti. Per via di una trasposizione di piano, le acque che si chiusero sulla terra atlantica furono paragonate alle « acque della morte » che le generazioni successive, post-diluviali, fatte di esseri ormai mortali, debbono attraversare iniziaticamente per reintegrarsi nello stato divino dei « morti », cioè della razza scomparsa. Su questa stessa base le note figurazioni dell' « Isola dei Morti » possono spesso intendersi in ugual senso, cioè come trasformazioni del ricordo del continente insulare sprofondato [7]. Il mistero del paradiso e dei luoghi di immortalità in genere andò a collegarsi col mistero dell'Occidente (e dello stesso Nord, in alcuni casi) in un insieme di insegnamenti tradizionali, allo stesso modo che il tema dei « Salvati dalle acque » e di coloro che « non affondano nelle acque » [8] dal senso reale, storico, riferentesi alle élites che scamparono dalla catastrofe e fondarono nuovi centri tradizionali, passò ad un senso simbolico e figurò nella leggenda di profeti, di eroi e di iniziati mentre, in genere, per via sotterranea i simboli proprî a quella razza delle origini riaffiorano enigmaticamente fino a tempi relativamente recenti, là dove si presentarono re e dinastie dominatrici tradizionali.

Volendo aggiungere qualche altro riferimento, fra gli Elleni spesso è accidentale la localizzazione dello stesso giardino divino — θεῶν. κῆπος — ove soggiornò originariamente il dio olimpico, Zeus [9] e del giardino delle Esperidi, « di là dal fiume Oceano »: delle Esperidi, che per taluno furono appunto le figlie di Atlante, il re dell'isola occidentale. Ma ecco che proprio questo giardino deve raggiungere Eracle in quella, fra le sue imprese simboliche, che più fu messa in relazione con la sua conquista dell'immortalità olimpica, avendo

[7] Cfr. D. MERESCHKOWSKIJ, *Das Geheimnis des Westens*, Leipgiz-Zürich, 1929, pp. 200 sgg. e passim, dove molti dei riferimenti atlantidei supposti per riti e simboli dell'antichità non son privi di fondamento.

[8] Per es. Yama, Yima, Noah, Decaulione, Shamashnapitshtin, lo stesso Romolo, l'eroe solare Karna del *Mahâbhârata*, ecc. Si può notare che come Manu figlio di Vivaçvant, cioè erede della tradizione solare, sfuggito al diluvio, e creatore delle leggi di un nuovo ciclo, ha per fratello Yama (da cfr. con l'iranico Yima, che è il re solare scampato anche lui al diluvio), il quale è il « dio di coloro che son morti », così Minos, che a Manu corrisponde perfino etimologicamente, appare spesso come la controparte di Radamanto che è il re dell' « isola dei Beati » o degli « Eroi » (cfr. PRELLER, *Griech. Myth.*, v. II, pp. 129-131).

[9] Se non in tutti i casi, tuttavia in molti, vale l'osservazione del PIGANIOL (*Les origines de Rome*, cit., pp. 142 sgg), il quale vede nell'apparire di dèi olimpici a lato di divinità feminili della terra il risultato dell'interferire dei culti di origine nordica con culti di origine meridionale. V'è da pensare a questo nella leggenda, che del giardino occidentale fa il luogo delle nozze di Zeus con Hera, nozze, come si sa, tutt'altro che felici.

egli avuto per guida lo stesso Atlante, il « conoscitore delle oscure profondità del mare » [10]. In genere, occidentale fu dunque l'equivalente ellenico della via nordico-solare, del deva-yâna degli Indo-arî, la via di Zeus che dalla fortezza di Kronos nell'isola degli Eroi sul lontano mare conduce alle altezze dell'Olimpo [11]. Secondo la tradizione caldaica ad Occidente, « oltre le profonde acque della morte », « quelle, per cui non vi fu mai guado e che nessuno, da tempo immemorabile, ha più attraversato », sta il giardino divino ove regna Atrachasis-Shamashnapishtin, l'eroe scampato al diluvio, epperò conservante ancora il privilegio dell'immortalità: giardino, che Gilgamesh seguendo la via occidentale del sole raggiunge per ottenere il dono della vita [12].

Per l'Egitto, è significativo che la sua civiltà non conosca una preistoria « barbarica »: essa sorge, per così dire, di colpo, avendo fin dall'inizio un alto livello. Ora, secondo la tradizione, le prime dinastie egizie sarebbero state formate da una razza venuta dall'Occidente, detta dei « compagni di Horo » — shemsu Heru —, quelli col « segno del primo fra gli abitanti della terra d'Occidente », cioè di Osiride, che però viene considerato come re in eterno nei « Campi di Yalu », nella « terra del sacro Amenti » oltre « le acque della morte », localizzata « nel lontano Occidente », e che talvolta si lega appunto all'idea di una grande terra insulare. Il rito funerario egizio riprende il simbolo e il ricordo: in esso la formula rituale era « Ad Occidente! », il rito doveva comprendere un attraversare le acque e nel corteo si portava la « sacra arca del sole », quella dei « Salvati dalle Acque » [13]. Peraltro, circa le stesse tradizioni estremo-orientali e tibetane, si è già menzionato il cosidetto « paradiso occidentale » con alberi dalle frutta d'oro come quello delle Esperidi: e per il mistero dell'Occidente, che così si ritrova, è suggestiva la frequentissima imagine di Mi-tu con una corda e con la scritta: « Colui che tira [gli animi] verso l'Occi-

[10] Cfr. APOLLODORO, II, 5, 11; ESIODO, *Theog.*, v. 215.

[11] Cfr. W. H. ROSCHER, *Die Gorgonen und Verwandtes*, Leipzig, 1879, pp. 23-34. W. RIDGEWAY (*The early age of Greece*, Cambridge, 1901, pp. 516-518) fa giustamente rilevare che la credenza nella sede occidentale dei soggiorni di immortalità è caratteristica soprattutto nei popoli che usarono il rituale — essenzialmente nordico-ario — della cremazione, non quello dell'inumazione dei morti.

[12] Cfr. *Gilgamesh*, X, 65-77; XI, 296-298.

[13] Cfr. E. A. WALLIS BUDGE, *Egypt in the neolithic and archaic Periods*, London, 1902, pp. 165-166. Come fra gli Elleni spesso la localizzazione nel nord e nell'occidente della sede degli immortali interferiscono, così in certe antiche tradizioni egizie i Campi della Pace — Sekhet Heteb — e il Paese del Trionfo — ta-en-mâχeru — che il morto divinizzato in senso solare raggiunge attraverso un passaggio esistente nel « monte » e dove « i grandi capi proclamano vita eterna e potenza per lui », sono anche concepiti nella direzione settentrionale. Cfr. BUDGE, *Book of the Dead*, cit., pp. CIV-CV.

dente »[14]. D'altra parte il ricordo trasformatosi in un mito paradisiaco lo si ritrova anche nelle citate saghe celtiche e gaeliche circa la « Terra dei Viventi », il Mag-Mell, l'Avallon, luoghi di immortalità concepiti come terre occidentali[15]. Nell'Avallon sarebbero passati ad esistenza perenne i superstiti della razza « dall'alto » dei Tuatha dé Danann, lo stesso re Arthur ed eroi leggendari, come Condla, Oisin, Cuculain, Loegario, Ogiero il Danese ed altri[16]. Questo misterioso Avallon è la stessa cosa del « paradiso » atlantico, di cui nelle già riferite leggende americane: è la stessa antica Tlapallan o Tullan, è la stessa « Terra del Sole » o « Terra Rossa » nella quale — come i Tuatha nell'Avallon — sarebbero tornati e scomparsi sia il dio bianco Quetzalcoatl, sia imperatori leggendari, come l'Huemac del *Codex Chimalpopoca*. Se è in un luogo occidentale che si reca lo stesso Enoch, « sino alla fine della terra », ove egli trova dei monti simbolici, degli alberi divini custoditi dall'arcangelo Michele, alberi che danno vita e salvazione agli eletti ma che nessun mortale toccherà mai fino al Grande Giudizio[17] — le ultime eco dello stesso mito giungono sotterraneamente sino al Medioevo cristiano: in una misteriosa terra atlantica i monaci navigatori del monastero di S. Mattia e di S. Albaeus avrebbero trovata una città d'oro con Enoch e Elia, i profeti « mai morti »[18].

D'altra parte, nel mito diluviale la scomparsa della terra sacra che ormai un mare tenebrosum — le « Acque della Morte » — separa dagli uomini, può anche assumere un significato che lo connette al simbolismo dell'« arca », cioè della preservazione dei « germi dei Viventi » — dei Viventi in senso eminente e traslato[19]: lo sparire della terra sacra leggendaria può anche significare il passare nell'invisibile,

[14] Cfr. RÉVILLE, *La Religion Chinoise*, cit., pp. 520-524. Più particolarmente cfr. LI-TZE (c. III) circa il viaggio ad Occidente dell'imperatore Mu, che raggiunge il « monte » (il Kuen-Lun) e incontra la « Madre-regina d'Occidente », Si-Wang-Mu.

[15] Cfr. SQUIRE, *Myth. of anc. Britain ecc.*, pp. 34-41; BEAUVOIS, *Elysée transatl.*, cit., pp. 287, 315, 291, 293; per l'Avallon: J. HUSSERIUS, *Britannicarum ecclesiarum Antiquitas et primordia*, Dublin, 1639, pp. 524 sgg.

[16] Cfr. ALANO DA LILLA, *Prophetia anglicana Merlini, ecc.*, Frankfurt, 1603, pp. 100, 101, che paragona il luogo ove scomparve re Arthur con quello in cui scomparvero Elia e Enoch, dal quale, peraltro, l'uno e gli altri dovranno riapparire un giorno. Riferendosi alla terra degli Iperborei, già il mondo classico sapeva di esseri, spesso regali — per es. Kroisos — in essa « rapiti » da Apollo (cfr. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyklopädie*, IX, pp. 262-263).

[17] *Libro di Enoch*, XXIV, 1-6; XXV, 4-6.

[18] Cfr. GOFFREDO DA VITERBO, *Pantheon etc.*, Ratisbona, 1726, pp. 58-60; BEAUVOIS, *Elysée transatl.*, cit., v. VIII, pp. 681-682.

[19] Nella redazione caldaica del mito, gli dèi comandano ad Atrachasis di salvare dal diluvio, « seppellendoli », gli scritti sacri dell'epoca precedente, cioè il deposito della sapienza di questa: ed essi sono concepiti come il « seme residuale » da cui tutto, poi, dovrà risvilupparsi.

nell'occulto o immanifesto, del centro che conserva inalterata la spiritualità primordiale non-umana: giacché come « invisibili » — secondo Esiodo — continuerebbero ad esistere, quali guardiani degli uomini, gli esseri della prima età « che mai sono morti ». Così alla leggenda della terra, isola o città sprofondata fa spesso da controparte quella dei popoli sotterranei o del regno sotterraneo [20]: leggenda ricorrente essa stessa in molti popoli [21]. Al prevalere della empietà sulla terra, i superstiti delle età precedenti passarono in una sede « sotterranea » — cioè invisibile — che, per interferenza col simbolismo dell'« altezza », spesso viene situata nei monti [22]. Là essi continuerebbero ad esistere, sino a che con l'esaurirsi del ciclo della decadenza si renda possibile una loro nuova manifestazione. Pindaro [23] dice che la via per giungere agli Iperborei « non può esser trovata, né per mare, né per terra » e che solo ad eroi, come Perseo ed Eracle, fu dato di calcarla. Montezuma, l'ultimo imperatore messicano, può raggiungere l'Aztlan solo dopo aver proceduto ad operazioni magiche ed aver subito la trasformazione della sua forma fisica [24]. Plutarco riferisce che gli abitanti del nord solo nello stato di sonno potevano aver rapporto con Kronos, re dell'età dell'oro, e con gli altri abitanti dell'estrema regione settentrionale [25]. Secondo Li-tze [26], alle regioni meravigliose di cui egli parla e che si connettono ora alla sede artica, ora alla sede occidentale, « non vi si può andare né con nave, né con carro, ma solo il volo dello spirito le raggiunge » — e nell'insegnamento lamaico talvolta è detto: Shambhala, la mistica sede nordica, « è nel mio spirito » [27]. È così che le testimonianze circa quel che fu una sede reale di esseri non soltanto umani sopravvissero e rivestirono un valore superstorico fornendo simultaneamente simboli per stati oltre la vita,

[20] In alcune leggende germaniche vi è per es. una relazione fra il monte in cui scompare un imperatore e un luogo o città sprofondatasi (cfr. GRIMM, *Deutsche Mythol.*, v. II, pp. 819-820). Secondo la tradizione iranica il re Yima costruì un rifugio — vara —, che spesso figura appunto come « sotterraneo », per salvare i germi dei viventi (cfr. *Vendîdâd*, II, 22, sgg.; *Zarâdusht-nâma*, v. 1460 sgg.).

[21] Su ciò, si rimanda di nuovo a GUÉNON, *Le Roi du Monde*, cc. VII-VIII.

[22] Così nelle saghe irlandesi è detto che i Tuatha in parte si ritirarono nel « paradiso occidentale » dell'Avallon, in parte elessero dimore sotterranee — sidhe — donde il nome di Aes Sìdhe, cioè « razza delle alture incantate » (cfr. SQUIRE, *Mythol. Britain etc.*, cit., p. 41). È tradizione messicana che nelle grotte di Chapultepec vi è l'entrata al mondo sotterraneo, nel quale il re Huemac II scomparve e dal quale riapparirà un giorno a ricostituire il suo regno (cfr. BEAUVOIS, *Elysée mex.*, cit., p. 27): e così via.

[23] PINDARO, *Pyth.*, X, 29.

[24] Cfr. BEAUVOIS, *Elysée mex.*, cit., p. 321.

[25] PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, § 26. Si sa che nell'antichità al sonno veniva attribuita anche la virtù di neutralizzare i sensi fisici e di destare quelli interiori, tanto da propiziare in via naturale contatti con l'invisibile.

[26] LI-TZE, c. II.

[27] DAVID-NEEL, *loc. cit.*

ovvero raggiungibili solo mediante l'iniziazione. Oltre al simbolo, si presenta poi la già detta idea, che il Centro d'origine esiste tuttora, ma occulto, normalmente irraggiungibile (come la stessa teologia cattolica affermò per l'Eden): per le generazioni delle età ultime, solo un mutamento di stato o di natura ne apre l'accesso.

Per tal via si stabilì dunque la seconda grande interferenza fra metafisica e storia. In realtà, il simbolo dell'Occidente può, come quello del polo, acquistare un valore universale, di là da ogni riferimento geografico e storico. In Occidente, ove la luce fisica, soggetta a nascita e tramonto, si spegne, si accende la luce spirituale immutabile, si inizia il viaggio della « barca del Sole » verso la Terra degli Immortali. E poiché codesta regione si trova là dove il sole scende dietro l'orizzonte, essa fu anche concepita come sotterranea o sotto le acque. Questo è un simbolismo diretto, dettato dalla stessa natura, quindi usato dai popoli più varî anche senza relazione a ricordi atlantici [28]. Ciò non impedisce però, che un tale motivo entro dati limiti, posti appunto da testimonianze concomitanti, come quelle qui riferite, possa anche avere un valore storico. Si vuol dire che fra le innumeri forme assunte dal mistero dell'Occidente se ne può isolare un gruppo, per le quali è legittimo supporre che l'origine del simbolo non sia stato il fenomeno naturale del corso del sole, ma il lontano ricordo della patria occidentale scomparsa, in una trasposizione spirituale. A tale riguardo, la già rilevata e sorprendente corrispondenza fra miti americani e miti europei, specie nordici e celtici, costituisce una prova decisiva.

In secondo luogo, il « mistero dell'Occidente » contrassegna sempre un dato stadio nella storia dello spirito, che non è più quello originario. Corrisponde ad un tipo di spiritualità che — sia tipologicamente che storicamente — non può esser considerato come primordiale. A definirlo, sta il mistero della trasformazione. Un dualismo e un passaggio discontinuo lo caratterizza: una luce sorge, un'altra tramonta. La trascendenza è « sotterranea ». La supernatura non è più — come nello stato originario — natura: essa è la meta di una iniziazione, l'oggetto di una problematica conquista. Anche considerato nel suo aspetto generale il « mistero dell'Occidente » appare dunque essere proprio a quelle civiltà più recenti, di cui ora saranno esaminate le

[28] Cfr. J. Zemmrich, *Toteninsel und verwandte geographische Mythen* (Archiv für Ethnologie, v. IV, p. 218 sgg.), che tuttavia ritiene erroneamente di poter esaurire la stessa nozione dell'Atlantide come terra reale con quel mito generale.

varietà e i destini. Si lega al simbolo solare in un senso più stretto, non a quello « polare »: ci si trova nella seconda fase della tradizione primordiale.

5. - NORD E SUD

Nella prima parte della presente opera si è già messa in rilievo la relazione che il simbolismo solare ha avuto con numerose civiltà di tipo tradizionale. È dunque naturale che esso ricorra in una serie di tracce, di ricordi e di miti connettentisi alle civiltà delle origini. Se però si considera il ciclo atlantico si deve constatare già un'alterazione, un differenziarsi del simbolismo solare ad esso proprio da quello relativo alla precedente civiltà iperborea. Come stadio iperboreo, si può considerare quello, in cui il principio luminoso presenta caratteri di immutabilità e di centralità, caratteri — per così dire — puramente « olimpici ». È lo stesso carattere che, come è stato giustamente rilevato, ha Apollo quale dio iperboreo, che non è, come Helios, il sole nella sua legge di ascesa e di tramonto, ma è il sole semplicemente, come la natura dominatrice e immutabile della luce [1]. Lo svastika e le altre forme della croce preistorica che si ritrovano sulle soglie dello stesso periodo glaciale, come pure quell'altro antichissimo simbolo solare preistorico — talvolta disegnato gigantescamente dai macigni dei dolmen — il circolo con punto centrale, originariamente sembrano aver avuto connessione appunto con questa prima forma di spiritualità. Lo svastika, infatti, se è un simbolo solare, lo è come quello di un movimento rotatorio intorno ad un centro fisso ed immutabile, cui corrisponde il punto di mezzo dell'altro simbolo solare, del cerchio [2]. Varianti della ruota solare e dello

[1] PRELLER, *Griech. Mythol.*, cit., v. I, p. 188.

[2] Cfr. GUÉNON, *Roi du Monde*, c. II, pp. 12-13. Da una carta circa la distribuzione dello svastika sulla terra, stesa da T. WILSON (*The swastika, the earliest known symbol*, in *Annual Report of Smithsonian Institution*, 1896; W. SCHEUERMANN, *Woher kommt das Hakenkreuz?*, Berlin, 1933, p. 4), se risulta che questo segno non è proprio soltanto

svastika, circoli, croci, circoli con croci, circoli radiati e, poi, asce con lo svastika, asce bicuspidi, asce ed altri oggetti fatti di aereoliti disposti in forma circolare e, ancora, imagini della « nave solare » associate di nuovo ad asce o al cigno apollineo-iperboreo e alla renna, e via dicendo, tutto ciò appartiene alle tracce dello stadio originario della tradizione nordica [3].

Distinta da tale spiritualità è quella che si connette ancora al simbolo solare, però in relazione con l'anno (il « dio-anno »), quindi con una legge di mutamento, di ascesa e di discesa, di morte e di rinascita. Il tema originario resta allora alterato da un momento che noi potremmo chiamare « dionisiaco ». Appaiono le influenze proprie ad un altro principio, ad un altro culto, ad un altro ceppo di razze, ad un'altra regione. Si rileva una interferenza differenziatrice.

Per determinarla tipologicamente, si può considerare il punto, che nel simbolo del sole come « dio dell'anno » è più significativo: il solstizio di inverno. Qui interviene ed assume una sempre maggiore importanza un nuovo elemento: ciò in cui la luce sembra scomparire e da cui però risorge, quasi in virtù di un nuovo contatto col principio originario della sua stessa vita. Si tratta di un simbolo che nelle tradizioni di puro ceppo boreale non figura, o figura in via affatto subordinata, mentre nelle civiltà e nelle razze del Sud predomina e spesso acquista un significato centrale. È il simbolo feminile-tellurico, è la Madre (la donna divina), è la Terra, sono le Acque (o la Serpe): tre espressioni caratteristiche in larga misura equivalenti e spesso associantesi (la Madre-Terra, le Acque generatrici, la Serpe delle Acque, ecc.). Il rapporto che si stabilisce fra i due principî — Madre e Sole — è ciò che dà il senso a due differenti redazioni del simbolismo, delle quali l'una conserva ancora tracce della tradizione « polare » nordica, l'altra contrassegna invece un ciclo nuovo, l'età dell'argento, una mescolanza — che ha già un senso di degenerazione — fra Nord e Sud.

In astratto, là dove si dà risalto ai solstizi permane certamente una connessione col simbolismo « polare » (asse nord-sud) mentre il simbolismo degli equinozi si lega alla direzione longitudinale (orien-

alle razze indoeuropee, come si è creduto, si ha tuttavia una distribuzione che in larga misura corrisponde a quella stessa delle emigrazioni nordico-atlantiche verso Occidente (America) e Oriente (Europa).

[3] Cfr. S. MÜLLER, *Nordische Altertumskunde*, Leipzig, 1897, pp. 420 sgg.; J. DÉCHELETTE, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques* (Revue Archéologique, 1909, v. I, pp. 305 sgg.; v. II, pp. 94 sgg.).

te-occidente); tanto che il predominare dell'uno o dell'altro simbolismo nelle differenti civiltà spesso permette, da per sé stesso, la determinazione di ciò che in esse si riferisce, rispettivamente, al retaggio iperboreo e a quello atlantico. Senonché in quella che più esattamente è da dirsi tradizione e civiltà atlantica, si presenta una forma mista. Qui, con la presenza in generale del simbolismo solstiziale si ha ancora un elemento « polare »: ma nel prevalere del tema del dio solare che muta e nell'apparire e predominare della figura della Madre, o di simboli consimili, nel momento solstiziale, si palesano gli effetti di un'altra influenza, di un altro tipo di spiritualità e di civiltà.

Perciò quando il centro è costituito dal principio maschile solare concepito quale vita che sorge e tramonta, che ha inverno e primavera, morte e rinascita come i cosidetti « dèi della vegetazione », mentre l'identico, l'immutabile lo si ravvisa nella Madre Universale, nella Terra concepita come il principio eterno di ogni vita, come la matrice cosmica, sede e fonte inesausta di ogni energia — allora si è già in civiltà della decadenza, nella seconda èra, tradizionalmente posta sotto segno acqueo o lunare. Dovunque invece il sole continua ad esser concepito nel suo aspetto di pura luce, come una « incorporea virilità » priva di storia e priva di generazione, ed anzi, sulla stessa linea di tale significato « olimpico », l'attenzione si concentra sulla natura luminosa celeste delle stelle fisse, in quanto esse si mostrano maggiormente esenti da quella legge del sorgere e del tramontare, che nell'opposta concezione va ad affettare lo stesso sole quale dio-anno — in tali casi sussiste la più alta, pura e originaria spiritualità (ciclo delle civiltà uraniche).

Ciò, come schema assai generale, se pur fondamentale. In universale, si può parlare di Luce del Sud e di Luce del Nord e, nella misura in cui nella materia mista di quel che è storico e che inoltre indietreggia sino ad epoche assai remote una tale opposizione può aver tratti relativamente definiti, si dirà: Spiritualità uranica e spiritualità lunare, « Artide » e « Atlantide ».

Storicamente e geograficamente l'Atlantide corrisponderebbe invero non al Sud, ma all'Occidente. Al Sud, corrisponderebbe la Lemuria, cui si è fatto cenno fuggevolmente, e di cui certe popolazioni negre e australi possono considerarsi gli ultimi resti crepuscolari. Ma poiché noi qui seguiamo essenzialmente la linea della discesa della civiltà iperborea primordiale, l'Atlantide non sarà assunta che come una fase di tale discesa e il Sud, in genere, non

sarà considerato che in rapporto all'azione da esso esercitata nel ciclo atlantico (ma non solo in esso, se non si dà a questa espressione un senso generalizzato tipologico), su razze d'origine e di civiltà boreale: nel quadro, dunque, di forme intermedie, le quali hanno il doppio significato di una alterazione del retaggio primordiale e di elevazione a forme più pure dei temi ctonico-demonici proprî alle razze aborigene meridionali. Per questo non si è detto Sud, ma L u c e del Sud e, per il secondo ciclo, si userà l'espressione « spiritualità l u n a r e » : nel riferimento alla Luna come simbolo luminoso, ma non solare, simile quasi ad una « terra celeste », cioè ad una terra (Sud) purificata.

Che i temi della Madre o Donna, dell'Acqua e della Terra traggano la loro prima origine dal Sud e siano altresì ricorrenti, per interferenze e infiltrazioni, in tutte le successive tracce e rimembranze « atlantiche » — è cosa che numerosi elementi rendono indubbia e tale, da aver spinto taluno nell'errore, di ritenere proprio alla civiltà nordico-atlantica il culto della Madre. Ha tuttavia dell'attendibilità l'idea di chi ha messo in relazione la Môuru — una delle « creazioni » succedute, secondo l'*Avesta* [4], alla sede artica — con il ciclo « atlantico », spiegando Môuru con « Terra della Madre » [5]. Inoltre, se vi è chi ha creduto di ravvisare nella civiltà preistorica delle Madéleines (che è di origine atlantide) il centro originario da cui si è diffusa nel Mediterraneo neolitico una civiltà in cui la Dea Madre ebbe una parte predominante tanto che a tale riguardo si è potuto dire, che « all'alba delle civiltà la donna irradia per mezzo della religione una luce così viva, che la figura maschile resta ignorata nell'ombra » [6] — se nel ciclo iberico-cantabrico si è creduto di ritrovare le stesse caratteristiche del mistero lunare-demetrico che predomina nella civiltà pelasgica preellenica [7] — in ciò vi è sicuramente una parte di verità. Del resto, gli stessi Tuatha dé Danann del ciclo irlandese, la razza divina dell'Ovest di cui si è detto, secondo alcuni, significherebbero già per il loro nome « la gente della Dea ». Le leggen-

[4] Cfr. *Vendîdâd*, I, 4.

[5] WIRTH, *Op. cit.*, passim. Il termine Mu è ricorrente nella civiltà Maya, la quale può considerarsi come un residuo appunto del ciclo meridionale, avente per sede un continente antichissimo comprendente l'Atlantide e estendentesi forse verso lo stesso Pacifico. Sembra che nelle tavolette Maya del *Codice di Troana* sia quistione di una certa regina o donna divina Mu, che, fra l'altro, si sarebbe spinta ad Occidente, verso l'Europa. Mâ o Mu, in ogni caso, è il nome della principale dea-madre della Creta arcaica.

[6] Cfr. F. CORNELIUS, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, München, 1925, pp. 11-14; A. MOSSO, *Le origini della civiltà mediterranea*, Milano, 1909, pp. 90, 100, 118.

[7] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 164.

de, i ricordi e le trasposizioni superstoriche che dell'isola occidentale fanno la residenza di una dea, una regina o una sacerdotessa sovrana, in ogni caso, sono numerose, e a tal riguardo piene di significato. In precedenza, su ciò abbiamo già dato varî riferimenti. La custodia dei frutti d'oro — che possono valere come il retaggio tradizionale della prima età e come un simbolo degli stati spirituali ad essa proprî — nel giardino occidentale di Zeus, come si sa, secondo il mito, passò a delle donne — alle Esperidi — non solo, ma appunto a donne figlie di A t l a n t e. Secondo alcune saghe gaeliche, l'Avallon atlantico era retto da una vergine regale e la donna che appare a Condla per trarlo nel « Paese dei Viventi » dice — per simboli — che in esso vi si trovano soltanto delle donne e dei fanciulli [8]. Ora, Esiodo dichiara che l'età dell'argento fu caratterizzata appunto da una lunghissima « infanzia » s o t t o t u t e l a m a t e r n a [9]: è la medesima idea espressa con lo stesso simbolismo. Anche la designazione di età dell' a r g e n t o riporta, in genere, alla luce lunare, ad un'epoca lunare-matriarcale [10]. Nei detti miti celtici la donna, che è essa ad immortalare l'eroe nell'isola occidentale, costituisce un tema costante [11]. Al che fa riscontro sia la leggenda ellenica di Calypso, figlia di A t l a n t e, regina della misteriosa isola Ogigye, donna divina che gode dell'immortalità e ne fa partecipi chi essa elegge [12]; sia il tema della « vergine che sta sul trono dei mari », lungo la via occidentale calcata da Gilgamesh, dea della sapienza e guardiana della vita, vergine che peraltro sembra confondersi con la stessa dea-madre Ishtar [13]; sia il mito nordico relativo ad Idun e ai suoi pomi che rinnovano e assicurano una vita perenne [14]; sia la tradizione estremo-orientale circa il già detto « paradiso occidentale », nell'aspetto secondo il quale esso è detto anche « Terra della Donna

[8] Cfr. Joyce, *Old Celtic Romances*, cit., pp. 108 sgg.
[9] Esiodo, *Op. et Die*, vv. 129-130.
[10] Cfr. Bachofen, *Mutterrecht*, § 148.
[11] Cfr. Beauvois, *Elysée trans.*, cit., pp. 314-315, 291-293; 314; v. VIII, pp. 681 sgg. Nella stessa eco costituita dalla leggenda medievale dei monaci che trovano nell'Atlantico la città aurea e i profeti mai morti, figura una statua di donna in mezzo al mare, fatta di « rame » (il metallo di Venere), ad indicare la via.
[12] Omero, *Odyss.*, I, 50; VII, 245, 257; XXIII, 336. Al che si può connettere anche quel che dice Strabone (*Geograph.*, IV, iv, 5) circa l'isola presso la Bretagna, ove regnava il culto di Demetra e di Core, come nell'Egeo pelasgico. Se Ovidio (*Fast.*, II, 659) fa di Anna una ninfa atlantide — Anna, Anna Perenna, non è che una personificazione del nutrimento perenne immortalante (sanscrito: anna), che ha così spesso una relazione con l'Eliseo occidentale.
[13] Cfr. P. Jensen, *Das Gilgamesch Epos*, Strassburg, 1906, v. I, p. 28.
[14] *Gylfaginning*, 26, 42; cfr. *Hâvamâl*, 105.

d'Occidente »[15]; sia, infine, la tradizione messicana relativa alla donna divina, madre del grande Huitzlipochli, rimasta la signora della terra sacra oceanica Aztlan[16]. Sono echi che direttamente o indirettamente rimandano ad una stessa idea; sono ricordi, simboli e allegorie da smaterializzare e da universalizzare nei termini di riferimenti, appunto, ad una spiritualità « lunare », ad un « regere » e ad una partecipazione alla vita non caduca passati, dal segno solare e virile, al segno « feminile » e lunare della Donna divina.

Ad un non diverso punto si potrebbe venire forse attraverso lo stesso mito ellenico circa Afrodite — dea la quale, nelle sue varianti asiatiche, è caratteristica per la componente meridionale delle civiltà mediterranee — inquantoché Afrodite sarebbe nata dalle acque attraverso la devirilizzazione del dio celeste primordiale, di Urano, a cui peraltro taluno riferisce, come a Kronos, sia l'età dell'oro, sia la sede boreale. Secondo la tradizione del più antico Edda, è all'apparire dell'elemento feminile — delle « tre possenti fanciulle figlie di giganti »[17] — che si sarebbe chiusa appunto l'età dell'oro e avrebbero preso inizio le prime lotte fra razze divine (Asen e Wanen), poi, fra giganti e razze divine; lotte, che, come si vedrà, riflettono lo spirito delle età successive.

Nel suo aspetto ctonio elementare la donna, unitamente ai dèmoni della terra in genere, fu effettivamente l'oggetto principale dei culti aborigeni meridionali. Ne deriveranno le grandi dee ctonie asiatico-meridionali, e quelle, che già i mostruosi idoli femminili steatopigi dell'alto megalitico raffigurano[18]. Appunto questa dea del mondo meridionale, ma trasfigurata, ridotta alla forma pura, quasi demetrica, che essa già presenta nelle caverne del Brassampouy dell'uomo Aurignac, dovette introdursi e dominare nella nuova civiltà d'origine atlantico-occidentale[19]. Dal neolitico sino al periodo mice-

[15] Cfr. Réville, *Relig. Chin.*, cit., pp. 430-436 circa la Madre regale d'Occidente, che figura anche in connessione col « monte », col Kuen-Lun, che possiede l'elixir d'immortalità e sottrae alla vita mortale — nella leggenda — re, come Wang-mu. In questa concezione estremo-orientale è ben visibile il contrasto fra le due componenti: la terra pura occidentale è la sede della Madre e, nel contempo, il regno di Amithâba, dal quale le donne sono rigorosamente escluse. Cfr. *ibid.*, p. 524.

[16] Cfr. Beauvois, *Elysée des Mex.*, cit., pp. 318-321, circa le donne divine o ninfe che abitano, secondo Celti e Messicani, l'Eliseo transatlantico.

[17] Cfr. *Völuspâ*, 7-8. Il testo dice che prima dell'arrivo delle donne, « le cose auree non soffrivano corruzione ». Tali cose vengono ritrovate dopo la fine del ciclo dell'« oscuramento degli dèi » (*ibid.*, 59). Anche secondo il *Gylfaginning*, 14, « l'età aurea finì all'apparire di alcune donne ».

[18] Cfr. A. Mosso, *Escursioni nel Mediterraneo*, Milano, 1910, pp. 211 sgg.; *Le origini della civiltà mediterranea*, cit., pp. 90 sgg.

[19] Cfr. A. Mosso, *Escursioni nel Mediterraneo*, cit., pp. 211 sgg.

nico, dai Pirenei all'Egitto lungo la scìa dei colonizzatori atlantici si ritrovano quasi esclusivamente idoli femminili e, nel culto, più sacerdotesse che non sacerdoti ovvero, non di rado, sacerdoti effeminati [20]. In Tracia, in Illiria, in Mesopotamia, ma anche fra certi ceppi celtici e nordici, con risonanze fino al tempo dei Germani, in India soprattutto in quanto è rimasto in alcune forme meridionali del culto tantrico e nelle tracce preistoriche della cosidetta civiltà di Moenjo-daro, serpeggia lo stesso motivo: a tacere delle forme più recenti, di cui si dirà più sotto.

Ciò, per un cenno sulle originarie radici ctonie del tema proprio alla « Luce del Sud », al quale può essere riportata la componente meridionale presente nelle civiltà, nelle tradizioni e nelle istituzioni formatesi in sèguito al grande movimento da Occidente ad Oriente; componente dissolutiva, cui si oppone quanto si rifà ancora al tipo originario di spiritualità olimpico-uranico legato alle razze di più diretta derivazione boreale (nordico-atlantiche) o a quelle che comunque seppero mantenere o riaccendere il fuoco della tradizione primordiale anche nell'area di influenze assai diverse da quelle della sede delle origini.

In virtù dell'occulta relazione esistente fra ciò che si svolge sul piano visibile formandosi apparentemente secondo condizioni esterne, e ciò che obbedisce ad un destino e ad un significato spirituale profondo, a proposito di tali influenze ci si può rifare agli stessi fattori dell'ambiente e del clima per chiarire analogicamente l'avvenuta differenziazione. Specie nel periodo del lungo inverno glaciale, era naturale che nelle razze del Nord l'esperienza del sole, della luce e dello stesso fuoco agisse in un senso di spiritualità liberatrice, epperò che nature ùrano-solari, olimpiche o di fiamma celeste venissero in primo piano nel simbolismo sacrale di queste razze più che non di altre. Inoltre la rigidità del clima, la sterilità del suolo, la necessità della caccia, infine la necessità di emigrare, di attraversare mari e continenti sconosciuti, dovette naturalmente plasmare coloro che interiormente conservavano questa esperienza spirituale del sole, del cielo luminoso e del fuoco in tempre di guerrieri, di conquistatori, di navigatori, tanto da propiziare quella sintesi fra spiritualità e virilità, di cui si conservarono tracce caratteristiche nelle razze indoeuropee.

Appunto in relazione a ciò si chiarisce anche un altro aspetto del già accennato simbolismo delle p i e t r e s a c r e. La pietra, la roccia, è un'espressione della durezza, della incrollabilità spirituale, della

virilità, sacrale e in pari tempo ferrea, dei « Salvati dalle acque ». Contrassegna la qualità precipua di coloro che volsero a dominare i tempi nuovi, che crearono i centri tradizionali post-diluviali, in sedi ove spesso riappare, appunto attraverso la pietra simbolica come variante dell'omphalos, il segno del « centro », del « polo », della « casa di Dio »[20]. Donde il tema ellenico della s e c o n d a razza, nata da « pietra », dopo il diluvio[21]: così come anche Mithra si pensò fosse nato da pietra; come pietre indicano i veri re (cfr. p. 45) o stanno all'inizio della « via sacra » (il lapis niger romano); come da pietre sacre sono da estrarre spade fatidiche; come di pietre meteoriche, « pietre del cielo » o « della folgore » fu fatta frequentemente l'ascia, arma e simbolo dei conquistatori preistorici, in corrispondenza a quanto è stato già indicato.

Nel Sud era invece naturale che l'oggetto dell'esperienza più immediata non fosse il p r i n c i p i o solare ma fossero i suoi e f f e t t i nella rigogliosa fertilità legata alla terra; che dunque il centro si spostasse verso la Madre Terra quale Magna Mater e, il simbolismo, a divinità o entità ctonie, a dèi della vegetazione e della fecondità vegetale e animale, mentre il fuoco da un aspetto divino, celeste e benefico passò ad un aspetto opposto, « infero », ambiguo, tellurico. Il clima propizio e la dovizia naturale dovevano poi inclinare i più all'abbandono, alla pace, al riposo, ad un contemplante perdersi più che non ad un attivo affermarsi e trascendersi[22]. Così anche nell'ordine di tutto ciò che in una certa misura può esser condizionato da fattori esterni, mentre la « Luce del Nord » si accompagna, sotto segni solari e uranici, con un ethos virile e di spiritualità guerriera, di dura volontà ordinatrice e dominatrice, nelle tradizioni del Sud al predominio del tema ctonio e al pathos del morire e risorgere fa riscontro una certa inclinazione alla promiscuità, all'evasione e all'abbandono, un naturalismo panteistico con tinte ora sensualistiche, ora anche mistiche e contemplative[24].

20 Cfr. GUÉNON, *Roi du monde*, cap. X. Il termine baithél, béthil, corrispondenza di omphalos, in ebraico non significa altro — come Bait-El o Bethel — che la « casa di Dio ». Cfr. anche L. E. DE PAINI, *Pierre Volonté* (Paris, 1932) che tratta di questo motivo, però non senza divagazioni fantasiose.

21 ARNOBIO, XI, 5.

22 Nel *Tshung-yung* (X, 1-4) è caratteristico che l'opposizione fra la forza virile eroica (sia pure in un senso materializzato) e l'attitudine di dolcezza e di compassione sia riportata a Nord e Sud.

24 Avengo già accennato che il simbolismo dei solstizi ha carattere « polare », mentre quello degli equinozi si riferisce alla direzione ovest-est, epperò, nell'insieme delle vedute ora esposte, alla civiltà « atlantica », è assai interessante considerare il senso di certe feste equinoziali appunto nella loro relazione con i temi delle civiltà

In ogni epoca storica successiva alla discesa delle razze boreali, si può ravvisare l'azione di due tendenze antagonistiche rifacentesi appunto, in una forma o nell'altra, alla polarità fondamentale Nord-Sud. In ogni posteriore civiltà avremo da riconoscere il prodotto dinamico dell'incontro o dello scontro di tali tendenze, che diede luogo a forme più o meno durevoli, fino al prevalere di forze e di processi che condussero alle successive età, del bronzo e del ferro. Non solo: non pure all'interno di ogni singola civiltà, ma anche nella lotta fra le varie civiltà, nel sopravvento dell'una o nella rovina dell'altra, traspariranno spesso significati più profondi, potrà ravvisarsi, di nuovo, il sopravvento o la rovina di forze rifacentisi all'uno o all'altro dei due poli spirituali, con maggiore o minore riferimento ai filoni etnici che originariamente conobbero la « Luce del Nord » o invece subirono l'incantesimo delle Madri e gli abbandoni estatici del Sud.

meridionali in genere. A tale riguardo, è assai significativa l'esegesi di GIULIANO IMPERATORE (*Mat. Deorum,* 173 d, c, 175 a, b). All'equinozio il sole sembra sfuggire alla sua orbita e alla sua legge, disperdersi nell'illimitato: è il suo massimo momento « antipolare » e « antiolimpico ». Questo slancio verso l'evasione corrisponde peraltro al pathos delle feste promiscue che si celebravano in certi popoli nell'equinozio di primavera appunto nel nome della Grande Madre, feste connesse talvolta perfino al mito dell' « evirazione » del figlio-amante solare di essa.

6. – LA CIVILTÀ DELLA MADRE

Appunto per lo sviluppo di una ricerca del genere è necessario procedere a una più precisa determinazione tipologica delle forme di civiltà succedute a quella primordiale. Per primo, si completerà il concetto stesso di « Civiltà della Madre » [1].

In essa il tema caratteristico è dunque una trasposizione metafisica del concetto della donna, quale principio e sostanza della generazione. Una dea va ad esprimere la suprema realtà, e ogni essere, concepito come figlio, appare di fronte ad essa come qualcosa di condizionato e di subordinato, privo di vita propria, quindi caduco ed effimero. Tale è il tipo delle grandi dee asiatico-mediterranee della vita — Iside, Ashera, Cibele, Tanit e soprattutto Demetra, figura centrale del ciclo pelasgico-minoico. La figurazione del principio solare come un bambino tenuto in grembo dalla Grande Madre, epperò come qualcosa di generato; le figurazioni egizio-minoiche di regine o donne divine che recano esse il loto e la chiave di vita; Ishtar, di cui in uno dei più antichi inni è detto: « Non vi è alcun dio vero fuori di te » e che viene chiamata Ummu ilani, cioè: Madre degli dèi; le varie allusioni, spesso con trasposizioni cosmologiche, ad un primato del principio « notte » su quello « giorno » sorgente dal suo seno, quindi di divinità tenebrose o lunari su quelle manifeste e diurne; il conseguente, caratteristico senso dell'« occulto » come un destino, come una invisibile legge fatalistica a cui a nessuno è dato sottrarsi; la precedenza, in alcuni simbolismi arcaici (cui spesso si lega la notazione lunare, anziché solare, del tempo) del segno o del dio della Luna rispetto a

[1] Il lettore è rimandato a J. J. BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, Basel, 1897, per vedere fino a che punto qui si sono potute utilizzare le documentazioni di questo studioso e fino a che punto esse sono state integrate in un più vasto e aggiornato ordine di idee.

quello del Sole (per es. il babilonese Sin rispetto a Samash) e la stessa inversione, per cui talvolta la Luna assume genere maschile, e feminile il Sole; la parte attribuita al principio delle Acque e al correlativo culto della serpe e di analoghe entità — su un altro piano, lo stato di subordinazione di Adone rispetto ad Afrodite, di Virbio rispetto a Diana, di certe forme dell'Osiride, trasmutato dalla sua forma solare originaria, in dio lunare delle acque, rispetto ad Iside[2], di Iacco rispetto a Demetra, dell'Eracle asiatico rispetto a Militta, ecc. — tutto ciò riporta, più o meno direttamente, allo stesso motivo.

Statuette neolitiche della Madre col Figlio, peraltro, si ritrovano dappertutto nel Sud, dalla Mesopotamia fino all'Atlantico.

Nella civiltà di Creta, dove la terra d'origine invece che « patria », πατρίς, veniva detta « terra della madre », μητρίς, e che anche per questo presenta una specifica relazione con la civiltà atlantico-meridionale[3] e col substrato di culti ancor più antichi del Sud, gli dèi sono mortali; come l'estate, essi ogni anno soffrono la morte[4]. Zeus (Teshub) qui non ha padre, ha per madre la materia umida terrestre: la « donna » è dunque al principio, egli — il Dio — è qualcosa di « generato » ed è mortale, se ne mostra la fossa[5]. Immortale è invece il substrato feminile immutabile di ogni vita. Al diradarsi delle ombre del Caos esiodeo, è la nera Gaia — μέλαινα γαῖα — un principio feminile, ad apparire. S e n z a c o n s o r t e Gaia genera — dopo i « grandi monti », l'Oceano e il Ponto — il suo stesso maschio o sposo; e tutta la generazione divina procedente da Gaia quale è data dallo stesso Esiodo secondo una tradizione che non va confusa con quella della pura linea olimpica, si presenta come un mondo soggetto al movimento, al mutamento, al divenire.

Su di un piano più basso, in base alle tracce conservatesi fino ai tempi storici in certi culti asiatico-mediterranei si possono fissare alcune espressioni rituali caratteristiche per questa inversione di valori. Si considerino le feste sacchee e frigie. Le feste sacchee in onore alla grande Dea avevano come àpice l'uccisione di un essere, che rive-

[2] Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Os.*, XLI; XXXIII. DIODORO (I, 27) riferisce che in Egitto, in quanto Iside sopravvive ad Osiride, e a lei si deve la resurrezione del dio e il dono all'umanità di numerosi benefici — in quanto, cioè, è propriamente essa ad incarnare il principio immortale e la conoscenza — ad imagine di ciò sarebbe stato deciso che la regina godrebbe di poteri ed onori più grandi di quelli del re. Noi avremo però da rilevare che tale veduta non si riferisce che al periodo di decadenza della civiltà egizia originaria.

[3] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 1 (p. 28). ERODOTO (I, 173) ricorda che i Lici, cretesi d'origine, « non si distinguevano col nome del padre, ma della madre ».

[4] Cfr. F. CORNELIUS, *Weltgeschichte etc.*, cit., pp. 39-40.

[5] CALLIMACO, *Zeus*, I, 9-15, Cfr. BACHOFEN, *Op. cit.*, § 36.

stiva la parte del maschio regale [6]. La destituzione del virile in occasione della celebrazione della Dea, d'altronde, s'incontra anche nella evirazione praticata, come si è accennato, nei Misteri di Cibele: sotto l'ispirazione della Dea, poteva accadere che i misti presi da frenesia si privassero anche fisicamente della loro virilità per rassomigliarle, quasi per trasformarsi nel tipo feminile concepito come la più alta manifestazione del sacro [7]. Peraltro, dai templi dell'Artemide d'Efeso e di Astarte sino a Ieropoli, i sacerdoti furono spesso degli eunuchi [8]; e l'Ercole lidio che serve per tre anni, portando vesti di donna, l'imperiosa Omfale la quale, come Semiramide stessa, non è che una imagine del tipo della donna divina; il conseguente vestirsi da donna dei partecipanti a certi Misteri consacrati appunto ad Ercole o a Dioniso; lo stesso fatto che, di nuovo, vestiti da donna i sacerdoti vegliassero nel bosco sacro presso alcuni antichi ceppi germanici; in più, il capovolgimento rituale di sesso onde alcune statue di Nana-Ishtar a Susa e di Venere a Cipro recavano contrassegni maschili e donne vestite da uomo insieme a uomini vestiti da donna ne celebravano il culto [9]; infine, la stessa offerta minoico-pelasgica di armi spezzate alla Dea [10] e l'usurpazione del simbolo guerriero-sacrale iperboreo, l'ascia, da parte di figure amazzoniche e divinità feminili del Sud — in tutto ciò si hanno echi, che sono certamente frammentari, materializzati o distorti, ma non per questo meno caratteristici per la concezione complessiva secondo la quale, il feminile essendo divenuto il simbolo fondamentale della sacrità, della forza e della vita, un fattore di irrilevanza, di interna inconsistenza e di non-valore, di caducità e di avvilimento si associa al maschile e all'uomo in genere.

6 Cfr. DIONE CRISOST., *Or.*, IV, 66. Se le interpretazioni moderne che in tale rito vedono l'uccisione dello « spirito della vegetazione » rientrano nelle solite fisime degli « etnologi », in ciò resta tuttavia di vero e di giusto il predominante carattere ctonio di questi riti sacchei, che d'altronde si ritrovano in molti altri popoli. FILONE DA BIBLO (fr. 2, 24) ricorda a tale proposito il sacrificio che Kronos fa di suo figlio dopo che l'ha rivestito di veste regale. Kronos qui non è naturalmente il re dell'età dell'oro, ma raffigura soprattutto il tempo, che nelle età successive acquista potenza su ogni specie di vita e al quale la nuova stirpe olimpica (Zeus) sfugge solo in virtù della pietra. Il sacrificio ricorda il carattere effimero che viene allora a presentare ogni vita, anche quando riveste una forma regale. E se nelle feste sacchee si sceglieva, per la parte del re da uccidere, un prigioniero condannato a morte — così come condannato a morte è, secondo la verità della Madre, ogni essere già al suo nascere — ciò potrebbe dunque racchiudere un significato profondo. Cfr. CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, cit., v. I, pp. 189-190.

7 Cfr. G. FRAZER, *Atys et Osiris*, Paris, s. d., p. 226; F. CORNELIUS, *Weltgeschichte*, cit., pp. 11-14 per quel che riguarda concezioni analoghe diffuse fra le razze camitiche.

8 *Ibid.*, p. 5.

9 Cfr. MACROBIO, *Sat.*, III, 7, 2, sgg.; FRAZER, *Op. cit.*, pp. 207, 227, 295. Un analogo scambio di sesso avveniva ad Argo, nella festa delle Ibristiche, oltreché nel rituale matrimoniale conservatosi in certe antiche tradizioni o usato presso certe comunità selvagge, residui degenerati di civiltà scomparse.

10 Cfr. MOSSO, *Le origini della civiltà mediterranea*, cit., pp. 271-273.

Mater = Terra, gremius matris terrae. Da qui, un punto essenziale, cioè che nello stesso tipo di civiltà di radice meridionale e nello stesso significato generale si può far rientrare anche ogni varietà di culti, miti e riti dove predomini il tema ctonio, vi figuri pure l'elemento maschile, si tratti non solo di dee, ma anche di dèi della terra, della crescita, della fecondità naturale, delle acque o del fuoco sotterraneo. Nel mondo sotterraneo, nell'occulto regnano soprattutto le Madri, però nel senso di notte, di tenebra, opposto a c o e l u m, che può implicare anch'esso l'idea generica dell'invisibile, ma nel suo aspetto superiore, luminoso e appunto celeste. Peraltro, vi è una opposizione fondamentale e ben nota fra il D e u s, tipo delle divinità luminose delle stirpi indoeuropee [11] e l'Al, inteso come l'oggetto del culto demonico-estatico e frenetico delle razze oscure del Sud, prive di ogni vera sovrannaturalità. E in realtà l'elemento infero-demonico, il regno elementare delle potenze sotterranee, definisce un aspetto — quello più basso — del culto della Madre. Di contro a tutto ciò sta la realtà « olimpica » immutabile e atemporale nella luce di un mondo di essenze intelligibili — κόσμος νοητός — o drammatizzato nella forma di divinità della guerra, della vittoria, dello splendore, delle altezze e del fuoco celeste.

Come un punto di particolare importanza si può anche rilevare che, se nelle civiltà meridionali — dove predomina il culto tellurico-feminile — il rito funerario prevalente è quello dell'inumazione mentre le civiltà di origine nordico-aria hanno soprattutto praticato l'arsione, in ciò può riflettersi la veduta ora indicata: non il liberarsi attraverso il fuoco dai residui terrestri e l'ascendere è il destino del singolo, ma il ritorno nelle profondità della terra, la ridissoluzione nella Magna Mater ctonia donde trasse la sua vita effimera. Da qui, anche, la localizzazione sotterranea, anziché celeste, del luogo dei morti, propria soprattutto agli strati etnici più antichi del Sud [12]. Secondo il suo significato simbolico, il rito dell'inumazione dei morti rientra dunque, di massima, fra le tracce del ciclo della Madre.

È così che generalizzando, si potrebbe stabilire perfino una relazione fra la visione feminile della spiritualità e il p a n t e i s m o, quale concezione del tutto come un gran mare, ove il nucleo dell'es-

[11] Cfr. per es. PRELLER, *Römische Mythol.*, cit., pp. 45-46. Gli « dèi », come spiega VARRONE (I, v, 66), sono propriamente enti della luce e del giorno. Qui il cielo è all'origine di ogni cosa ed esprime la suprema potenza. La radice di Zeus, come di Jupiter, che è il Deus Pater, è quella stessa di deva, Dyaus e simili, con riferimento all'idea dello splendore del cielo e del giorno luminoso.
[12] Cfr. CORNELIUS, *Op. cit.*, pp. 15-16.

sere singolo si scioglie e si perde qual grano di sale; ove la personalità è una apparizione illusoria e momentanea dell'unica sostanza indifferenziata, spirito e natura ad un tempo, che essa sola è reale, e nessun posto v'è per un ordine veramente trascendente. Ma bisogna aggiungere — e ciò sarà importante per la determinazione del senso di cicli successivi — che le forme nelle quali il divino viene concepito come persona, però sottolineando il rapporto naturalistico di una generazione e della creaturalità dell'uomo col corrispondente pathos di una pura dipendenza, di umiltà, di passività, di remissione e di rinuncia al proprio volere — tali forme rappresentano qualcosa di misto ma, in fondo, di non diverso spirito [13]. È interessante la testimonianza di Strabone (VII, 3, 4) secondo la quale la preghiera (sul piano della semplice devozione) sarebbe venuta all'uomo dalla donna.

A suo tempo, in sede di dottrina, si è accennato che la materializzazione del virile è la controparte inevitabile di ogni feminilizzazione dello spirituale. Questo motivo, se introdurrà nel senso di ulteriori trasformazioni della civiltà, corrispondenti tradizionalmente all'età del bronzo (o dell'acciaio) e, poi, a quella del ferro, vale anche a precisare altri aspetti della stessa civiltà della Madre.

Presso ad una virilità concepita materialisticamente, cioè come forza fisica, durezza, chiusura, affermazione violenta — la donna, per le sue facoltà di sensibilità, di sacrificio e di amore oltreché per il mistero della generazione, poté apparire come l'esponente di un principio più alto: tanto che per un riconoscimento diverso da quello della semplice forza materiale essa poté acquistare una autorità, apparire, in un certo modo, come un'imagine della Madre universale. Così non è contradittorio che in certi casi la ginecocrazia spirituale, e anche sociale, si presenti non in società effeminate, ma bellicose e guerriere [14]. Invero, il simbolo generale della età dell'argento e del ciclo atlantico non è quello demonicamente tellurico e rozzamente naturalistico (ciclo dei rozzi idoli feminili preistorici), ma è quello in cui il principio feminile si innalza già ad una forma più pura, quasi come nel simbolo antico della Luna quale Terra purificata o celeste — οὐρανίη αἰθερίη λῆ —, solo come tale dominatrice su ciò che è terrestre [15]: ad una

[13] S'intende che qui ci riferiamo ai casi in cui questo atteggiamento non è proprio solo agli strati inferiori di una civiltà e all'aspetto exoterico di una tradizione e non rientra nemmeno, come fase transitoria, in una certa via ascetica ma dà l'impronta esclusiva a ogni rapporto col divino.

[14] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 9.

[15] *Ibid.*, §§ 8, 148. GIULIANO IMP. (*Hel.*, 150 a) intende Selene come il principio che, anche se non raggiunge il mondo intelligibile o mondo dell'essere, « ordina la materia per mezzo della forma ed elimina in essa ciò che ha di selvaggio, di ribelle e di disordinato ».

autorità spirituale, o almeno morale, facentesi valere rispetto a istinti e qualità virili soltanto materiali, fisiche.

Là dove soprattutto figura feminile rivestono le entità che non solo tutelano il costume e la legge naturale e che vendicano il sacrilegio e il misfatto (dalle Norne nordiche alle Erinni, a Themis, a Dike) ma che mediano il dono dell'immortalità, devesi riconoscere appunto questa forma più alta, definibile, in genere, come demetrica, avente relazione con casti simboli di Vergini o di Madri che concepiscono senza sposo, o di dee della crescenza vegetale ordinata e della cultura della stessa terra, come per esempio Cerere [16]. L'opposizione fra il tipo demetrico e il tipo afroditico. Può aver relazione con tale differenziazione l'opposizione che nelle tradizioni estremo-orientali esiste fra la « Terra Pura » della « Donna d'Occidente » e il regno sotterraneo di Ema-O; ovvero, nelle tradizioni elleniche, quella che v'è ad esempio fra il simbolo di Athena e le Gorgoni da lei combattute. La spiritualità demetrica pura e calma come la luce lunare definisce tipologicamente l'Età dell'Argento e, con verosimiglianza, il ciclo della prima civiltà atlantica. Storicamente, essa però non è originaria, è già un prodotto di trasformazione [17]. Dove il simbolo divenne realtà, si affermarono forme di ginecocrazia effettiva, le cui tracce sono ritrovabili nel substrato più arcaico di molte civiltà [18]. Qui la premessa è che come le foglie non nascono l'una dall'altra, ma dal tronco, così se l'uomo suscita la vita, questa viene effettivamente dalla madre. Il figlio non perpetua la razza, ha una esistenza puramente individuale limitata al tempo della sua esistenza terrestre. La continuità sta invece nel principio feminile-materno. Da qui, come conseguenza, la donna quale madre a centro e a base del diritto della gente o famiglia e la trasmissione per linea feminile [19]. E se dalla famiglia si passa al gruppo

[16] Cfr. BACHOFEN, *Ibid.*, § 68.

[17] Le vedute del Bachofen, in molti punti valide tradizionalmente, sono da respingere, o almeno da integrare, là dove, prendendo per riferimento e supponendo come originario e più antico elemento quello legato alla Terra e alla Madre, prospettano qualcosa come una evoluzione spontanea dall'inferiore al superiore, laddove si tratta di forme di « incrocio » fra inferiore (Sud) e superiore (elemento iperboreo).

[18] Come tipo caratteristico, si può citare, ad esempio, la leggenda di Jurupary (cfr. E. STRADELLI, *Leggenda dell'Jurupary*, Bollett. Soc. Geograf., 1890, pp. 659 sgg., 798 sgg.) che riflette verosimilmente il senso della più recente civiltà peruviana. Jurupary è un eroe, che appare in una società retta dalle « donne » a rivelare una legge solare segreta, riservata ai soli uomini, da insegnare in tutte le terre, contro l'antica legge delle madri. Jurupary, come Quetzalcoatl, si ritira poi nella terra sacra ad oriente dell'America.

[19] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ 4, 11, 15.

sociale, si viene a strutture di tipo collettivistico e comunistico: nel riferimento all'unità di origine e al principio materno, del quale si è tutti in egual modo figli, l'aequitas diviene aequalitas, si stabiliscono rapporti di universale fratellanza e eguaglianza, si afferma una simpatia che non conosce limiti né differenze, una tendenza ad aver in comune tutto ciò che si possiede, dono, d'altronde, della Madre Terra. Se nelle feste che anche in periodi relativamente recenti celebravano le dee ctonie e il ritorno degli uomini alla grande Madre della Vita — benché non senza reviviscenza di un elemento orgiastico proprio alle più basse forme meridionali — tutti gli uomini si sentivano liberi e uguali, le divisioni di casta e di classe più non valevano, anzi potevano venir capovolte, vigevano una licenza generale e un piacere della promiscuità — in ciò si mantiene dunque un eco di quel motivo [20].

D'altra parte il cosidetto « diritto naturale » e la promiscuità comunistica propria a molte società selvagge di tipo totemico soprattutto del Sud (Africa, Polinesia), fino al cosidetto mir slavo, riconduce quasi sempre al quadro caratteristico della « civiltà della Madre » anche là dove non vi fu un matriarcato e dove, più che di mistovariazioni della civiltà boreale primordiale, si tratta di resti del tellurismo inerente a razze inferiori autoctone. Il tema comunistico, unito all'idea di una società che non conosce guerre, libera, armoniosa, del resto, oltre che nel racconto di Platone circa l'Atlantide delle origini, figura in varie descrizioni delle prime età, non esclusavi quella dell'oro. Però a quest'ultimo riguardo si ha una confusione dovuta al sostituirsi di un ricordo più recente a un ricordo assai più remoto. Il tema « lunare » della pace e della comunità in senso naturalistico ha poco a che fare con quelli che caratterizzarono la prima età [21].

Ma una volta eliminato questo equivoco, riportati al loro vero luogo — cioè al ciclo dell'età non dell'Oro, ma dell'Argento, della Madre, da considerarsi come s e c o n d a età — i ricordi accennati circa un mondo primordiale, calmo, senza guerre, senza divisioni, comunitario, in contatto con la natura, conservatisi in un gran numero di popoli, sono assai significativi, a conferma del già detto.

D'altra parte, a seguire sino in fondo questo ordine di idee si può venire ad una ultima caratterizzazione morfologica d'importanza

[20] *Ibid.*, §§ 12, 66.

[21] I saturnali, nell'idea di rievocare appunto l'età dell'oro, in cui regnava Saturno, celebravano la promiscuità e l'universale eguaglianza, ad imagine di quelle che si pensava fossero state proprie a tale età. In realtà, qui si tratta di una deviazione, e il Saturno evocato non è il re dell'età dell'oro, ma piuttosto un dèmone ctonio, come lo dice il fatto del suo esser figurato in coppia con Ops, una forma della dea Terra.

fondamentale. Se ci si riferisce a quel che abbiamo esposto nella prima parte di questa opera sul significato della regalità primordiale e sui rapporti fra regalità e sacerdozio, si può riconoscere che nel tipo di una società retta da una casta sacerdotale, epperò dominata dal tipo « feminile » di assunzione dello spirito a questa propria, e relegante la funzione regale ad un piano subordinato e soltanto materiale — che in una tale società, specie se orientata verso l'ideale di una mistica unità e fratellanza, regna uno spirito ginecocratico-lunare, una forma demetrica. Di contro al tipo di una società articolata secondo precise gerarchie, animata da una assunzione « trionfale » dello spirito e culminante nella superumanità regale — essa riflette la verità stessa della Madre, in una sua sublimazione: sulla stessa linea di quella che probabilmente caratterizzò il periodo migliore del ciclo atlantico e che si riprodusse e conservò nelle colonie che se ne irradiarono, fino ai Pelasgi e al ciclo delle grandi dee asiatico-mediterranee della vita.

Così nel mito, nel rito, nelle concezioni generali della vita, del sacro e del diritto, nell'etica e nelle stesse forme sociali ricorrono elementi, che nel mondo storico possono anche ritrovarsi solo frammentariamente, misti con altri motivi, trasposti su diversi piani, ma che pure, riconducono, idealmente, ad un unico orientamento basale.

Questo orientamento corrisponde dunque all'alterazione meridionale della tradizione primordiale, alla deviazione dal « Polo » che nello spirito accompagnò il mutamento del luogo, nelle mistovariazioni del ceppo boreale originario e nelle civiltà dell'« età dell'argento »: secondo quel che deve ritenere chi voglia assumere i significati ora esposti e contrapposti, il Nord e il Sud, oltre che morfologicamente, in relazione a due tipi universali di civiltà (considerazione, a cui è sempre possibile restringersi), anche come punti di riferimento per integrare in un significato superiore la dinamica e la lotta delle forze storiche e spirituali nello sviluppo delle civiltà più recenti, nelle fasi ulteriori dell' « oscuramento degli dèi » [22].

[22] Secondo quanto si è accennato, A. ROSENBERG (*Der Mythus des XX. Jahrhunderts,* München, 1930, pp. 45-46) ha ragione nel sostenere, contro il Bachofen, che bisogna separare, non mettere in una successione; che quella « civiltà della Madre », che per il Bachofen rappresenta lo stadio più antico, da cui poi si sarebbero « evolute », come forme superiori e più recenti, le civiltà uraniche e del diritto paterno, in realtà costituisce un mondo a sé, eterogeneo, riferibile ad altre razze, col quale entrò in contatto o in conflitto ciò che si mantenne fedele alla tradizione nordica. Il Rosenberg ha anche ragione (*ibid.,* p. 132) nel giudicare assurda l'associazione, fatta dal Wirth nei riguardi del ciclo nordico-atlantico, fra il culto solare e quello della Madre, che invece sempre presenta caratteri ctonici, al più lunari, non solari. Confusioni di tal genere sono propiziate dal fatto, già ripetutamente rilevato, che, sia per la lontananza dei tempi, sia pel loro passare nelle forme del mito, in molte tradizioni i ricordi del ciclo artico si trovano fusi con quelli del ciclo atlantico.

7. – I CICLI DELLA DECADENZA. IL CICLO EROICO

In relazione ad un periodo anteriore al diluvio, il mito biblico parla di una razza di « uomini potenti che, anticamente, erano stati uomini gloriosi » — isti sunt potentes a saeculo viri famosi — nata dall'unione degli esseri celesti con le donne, dalle quali erano stati sedotti [1]. Tale unione è suscettibile a valere come uno dei simboli del processo di mescolanza, per via del quale alla spiritualità delle origini subentrò quella dell'età della Madre. È la razza dei Giganti — Nephelin — che, peraltro, nel *Libro di Enoch* sono detti « gente dell'estremo Occidente ». Il mito biblico riferisce che, a causa di tale razza, la terra divenne piena di violenza, tanto da attirare la catastrofe diluviale.

Si ricordi, d'altra parte, il mito platonico dell'androgine. Una razza favolosa « androginica » di esseri possenti giunge ad incuter paura agli stessi dèi. Questi, per paralizzarla, spezzano tali esseri in due parti, in « maschio » e « femina » [2]. Ad una simile divisione che distrugge la potenza capace di incutere timore agli dèi allude talvolta lo stesso simbolismo della « coppia nemica », ricorrente in molte tradizioni, motivo esso stesso suscettibile di una interpretazione storica, oltreché metafisica. La razza originaria potente e divina, androginica, la si può mettere in relazione con lo stadio in cui i Nephelin « furono uomini gloriosi »: è la razza dell'età dell'oro. Dopo di essa, avviene

[1] *Genesi,* VI, 3 sgg.

[2] PLATONE, *Symp.*, 14-15. Circa il tema della « coppia », volendo trovare un'allusione alla stessa Atlantide, si può ricordare che, secondo Platone, in questa terra la donna primordiale Kleito avrebbe generato per coppie, al che fa riscontro la tradizione messicana circa il ciclo delle Acque, Atonatiu, nel quale la donna-serpente Ciuatcoatl genera un gran numero di gemelli. Il ciclo messicano si chiude con un diluvio che persino nei dettagli (salvazione dei germi dei viventi, invio di un avvoltoio che non torna e di un colibrì che porta un ramo verde; cfr. RÉVILLE, *Op. cit.*, p. 198) corrisponde a quello biblico.

una divisione; dall'« uno » si differenzia il « due », la coppia, la diade. L'un termine è la Donna (Atlantide); di contro alla Donna, l'Uomo — ma l'Uomo che non è più spirito e che pur sorge in rivolta contro il simbolo lunare costituendosi a sé o procedendo alla conquista violenta e all'usurpazione di dati poteri spirituali.

È il mito titanico. Sono i « Giganti ». È l'età del bronzo. Nel *Kritias* platonico, violenza e ingiustizia, brama di potenza e cupidigia sono le qualità riferite alla degenerazione degli Atlantidi [3]. In un altro mito ellenico è detto che « gli uomini dei tempi primordiali (ai quali appartiene Decaulione, lo scampato al diluvio) eran pieni di tracotanza e di superbia, commisero più di un misfatto, spezzarono i giuramenti ed erano spietati ».

Un carattere essenziale del mito e del simbolo è il loro essere mezzi possibili d'espressione per molteplici significati da separare ordinatamente e da ricondurre caso per caso a varie linee mediante adeguate interpretazioni. Ciò vale anche per il simbolo della coppia nemica e dei titani.

In base alla dualità Uomo-Donna (nel senso di virilità materializzata e di spiritualità semplicemente sacerdotale), premessa dei nuovi tipi di civiltà succeduti involutivamente a quella delle origini, si può passare alla definizione di questi tipi.

La prima possibilità è precisamente quella titanica in senso negativo, con riferimento allo spirito di una razza materializzata e violenta, che più non riconosce l'autorità del principio spirituale corrispondente al simbolo sacerdotale ovvero al « fratello » spiritualmente feminile (ad esempio, Abele di fronte a Caino) e si afferma, se pure non si impadronisce, per così dire di sorpresa, e per un uso inferiore, di conoscenze atte ad assicurare un dominio su certe forze invisibili delle cose e dell'uomo. Si tratta dunque di una sollevazione prevaricatrice, di una contraffazione di quel che poteva essere il diritto proprio ai precedenti « uomini gloriosi », cioè alla spiritualità virile legata alla funzione di ordine e di dominio dall'alto. È Prometeo che usurpa il fuoco celeste a favore delle razze soltanto umane, ma che non è tale da saperlo sopportare, onde esso gli diviene fonte

[3] « Essi, poiché degenerarono, a coloro che sapevano vedere, apparvero come inferiori, perché distrussero proprio ciò che vi è di più bello in quanto merita di essere amato; ma per coloro che non erano in grado di conoscere una vita conducente davvero alla felicità essi sembrarono allora proprio in ogni gloria e fortuna, in quanto essi possedevano fino all'eccesso ingiusta ricchezza e potenza ingiustamente conseguita ».

di tormento e di dannazione[4] fino a che un altro eroe, più degno, riconciliato col principio olimpico — con Zeus — e alleato con esso nella lotta contro i Giganti — Eracle — va a liberarlo. È la razza « di molto inferiore » sia per natura, ϕυὴν, che per mente, νόημα, la quale, secondo Esiodo, già dopo la prima età rifiuta rispetto agli dèi, si apre alle forze telluriche (alla fine del suo ciclo, essa diviene — secondo Esiodo — la razza dei dèmoni sotterranei, ὑποχθόνιοι), onde proludia ad una generazione successiva ormai mortale, caratterizzata solo dalla pertinacia, dalla forza materiale, dal piacere selvaggio per la violenza, la guerra e la superpotenza (l'età del bronzo di Esiodo, l'età dell'acciaio secondo gli Irani, dei giganti — Nephelin — biblici)[5]. Secondo un'altra tradizione ellenica[6] Zeus avrebbe provocato il diluvio per spegnere l'elemento « fuoco », che minacciava di distruggere tutta la terra quando Fetonte, figlio del Sole, non seppe più guidare e frenare la quadriga che i cavalli scatenati avevano spinto troppo in alto nel cielo. « Tempi dell'ascia e della spada, tempi del vento, tempi del Lupo, prima che il mondo sprofondi. Nessun uomo risparmia l'altro » — è il ricordo degli Edda[7]. Gli uomini di questa età « hanno il cuore duro come l'acciaio ». Ma « per quanto spaventosi, li coglie la morte nera » ed essi spariscono nell' umida (εὐρόεντα) dimora larvale dell'Ade[8]. Se il mito biblico dice che il diluvio pose fine a questa civiltà, si deve pensare che con una non diversa schiatta si chiuse il ciclo atlantico, che una non diversa civiltà fu travolta alla fine dalla catastrofe oceanica — forse (come taluno vuole) per effetto dello stesso abuso, dianzi accennato, di certi poteri segreti (magia nera titanica).

Ad ogni modo, e in generale, secondo la tradizione nordica i « tempi dell'ascia » avrebbero aperto la via allo scatenamento delle forze elementari, le quali finiscono col travolgere la razza divina degli Asen — che qui può corrispondere a quella delle forze residue

[4] Il castigo che Prometeo subisce contiene elementi simbolici che ne danno il senso segreto: un'« aquila » gli rode il fegato. Infatti l'aquila o lo sparviero, uccello sacro a Zeus e allo stesso Apollo (in Egitto ad Horo, fra i nordici a Odino-Wotan, in India al Fuoco divino [Agni] e a Indra), non è che uno dei simboli per la « gloria » regale, cioè per lo stesso fuoco divino che Prometeo ha rapito. E il fegato era considerato come la sede dell'ardore bellicoso e dell' « anima irascibile ». La traslazione della forza divina sul piano di tali qualità puramente umane e impure, che non possono esserle adeguate, è ciò che consuma Prometeo e che gli vale da castigo immanente. Inoltre si è già accennato al doppio aspetto del simbolismo di Atlante, di stirpe titanica dove l'idea di una funzione « polare » a quella di un castigo si confondono.

[5] Esiodo, *Op. et. D.*, vv. 129-142, 143-155.

[6] Hyginus, *Fab.*, 152 b-154.

[7] *Völuspâ*, 46.

[8] Esiodo, *Op. et D.*, 152-154.

della stirpe aurea — e con l'infrangere le barriere della « fortezza al centro del mondo », esprimenti figuratamente i limiti creatori posti dalla spiritualità « polare » primordiale. L'apparire di donne — lo si è visto già — col significato di una spiritualità non più virile, aveva preannunciato il « crepuscolo degli Asen », la fine del ciclo aureo [9]. Ed ecco che la forza oscura che gli Asen stessi avevano nutrito, ma che essi prima tenevano incatenata — il lupo Fenrir, anzi: i due lupi — viene a « crescere a dismisura » [10]. È la prevaricazione titanica, cui segue immediatamente la rivolta e l'emergenza di tutte le potenze elementari, del Fuoco infero del Sud, degli esseri della terra — hrinthursen — prima tenuti fuor dalle mura dell'Asgard. Il vincolo è infranto. Dopo l'« epoca dell'ascia » (età del bronzo) non pure il Sole, « che ha perduto la sua forza », ma con esso anche la Luna viene divorata dai due Lupi [11]: cioé, non pure la spiritualità solare, ma anche quella lunare, demetrica, ha fine. Odino, re degli Asen, cade — e lo stesso Thor, che era riuscito ad uccidere il lupo Fenrir, soggiace al suo veleno, finisce cioè con l'aver corrotta la propria natura divina di Asen dal principio letale che gli si trasmette da tale creatura selvaggia. Il destino o tramonto — rök — si compie col crollo dell'arco Bifröst congiungente cielo e terra [12]: è — dopo la rivolta titanica — la terra lasciata a sé stessa, priva di ogni connessione col divino. È l'« età oscura » o « del ferro », dopo quella del « bronzo ».

Un riferimento più concreto è dato dalle testimonianze concordanti fornite dalle tradizioni orali o scritte di molti popoli. Esse parlano di una frequente opposizione fra i rappresentanti dei due po-

[9] *Völuspâ*, 8; *Gylfaginning*, 14.

[10] *Gylfaginning*, 34; cfr. *Lokasenna*, 39. Dall'accenno, che i due Lupi furono generati da una « madre » dei giganti (*Gylf.*, 12), risulta la connessione interna fra i varî « cicli della decadenza ».

[11] *Gylfaginning*, 51. A proposito del « Lupo », come pure dell'« epoca del Lupo », in quanto qui data come sinonimo dell'età del bronzo o dell'età oscura, va rilevato che un tale simbolismo talvolta ha avuto un significato opposto: il Lupo fu anche riferito ad Apollo e alla luce (ly-kos, lykè). Ciò, non solo fra gli Elleni, ma altresì fra i Celti. Il significato positivo del Lupo ricorre nel ciclo romano, il Lupo apparendo come animale emblematico per la « città eterna », vicino all'Aquila. Nell'esegesi di GIULIANO (*Helios*, 154 b) esso è associato allo stesso principio solare nel suo aspetto regale. Questo doppio senso del simbolo del Lupo rientra in quei casi, che sono da spiegarsi con la degenerazione di un culto più antico, i cui simboli assumono un significato negativo nell'epoca successiva. Il Lupo — nel riferimento alla tradizione nordica — che doveva aver avuto relazione con l'elemento primordiale guerriero, acquista significato negativo al degenerare e allo scatenarsi di questo stesso elemento.

[12] *Ibid.*, 51, 13. L'arco — che rimanda al già accennato (p. 23 sg.) simbolo « pontificale » — crolla al passarvi dei « figli di Muspell », di cui è signore Surtr, che viene dal Sud a combattere contro gli Asen. Ritorna così la localizzazione meridionale delle forze distruttive (*Völuspâ*, 51).

teri, l'uno spirituale e l'altro temporale (regale o guerriero), quali si siano le forme speciali rivestite dall'uno e dall'altro nell'adattarsi alle diverse circostanze [13]. Questo fenomeno è un altro aspetto del processo che conduce alla terza età. All'usurpazione del sacerdote segue la rivolta del guerriero, la lotta del guerriero contro il sacerdote per assicurarsi l'autorità suprema, il che preludia uno stadio ancor più basso che non quello della società demetricamente, sacerdotalmente sacrale. Tale è l'equivalente sociale dell'« età del bronzo », del motivo titanico, luciferico, o prometeico.

Se nel rivolgimento titanico si ha dunque la degenerazione in senso materialistico, violento e già quasi individualistico di un tentativo di restaurazione « virile », ad esso fa riscontro una analoga deviazione del diritto sacrale feminile, che morfologicamente definisce il fenomeno « amazzonico ». Simbolicamente nell'amazzonismo e nel tipo generico di divinità feminili armate si può vedere, col Bachofen [14], una ginecocrazia anormalmente potenziata, un tentativo di reazione e di restaurazione dell'antica autorità del principio « feminile » o lunare contro la rivolta e l'usurpazione maschile: difesa, che si attua però sullo stesso piano dell'affermazione violenta maschile, accusando quindi la perdita di quell'elemento spirituale che, solo, fondava il primato e il diritto « demetrico ». Possa o no aver avuto storicamente e socialmente una realtà, l'amazzonismo si presenta nel mito con caratteri pressoché costanti, che lo rendono suscettibile a controsegnare analogicamente un dato tipo di civiltà.

Così si può prescindere da ogni effettiva apparizione di donne guerriere nella storia o nella preistoria, e comprendere, in genere, l'amazzonismo come il simbolo della reazione di una spiritualità « lunare » o sacerdotale (aspetto feminile dello spirito) che non sa opporsi al potere materiale o anche temporale (aspetto materiale della virilità) non più riconoscente il suo diritto (mito titanico), se non in sede egualmente materiale e temporale, cioè assumendo il modo d'essere del suo opposto (figura e forza virile dell'« amazzone »). Si può dunque riandare a quanto già si disse nei riguardi della alterazione dei rapporti normali fra sacerdotalità e regalità. Nella generalizzazione ora accennata vi è « amazzonismo » dovunque sorgano sacerdoti che non hanno l'ambizione di *essere* re, ma quella di *dominare* sui re.

In una leggenda piena di significato le Amazzoni, che invano

[13] Cfr. R. Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., pp. 13 sgg.
[14] Cfr. J. J. Bachofen, *Mutterrecht*, §§ 8-9.

tentano di conquistare la simbolica « Isola Bianca » — l'isola Leuke, di cui ormai sono note le corrispondenze tradizionali — sono messe in fuga dall'ombra di un tipo non di titano, ma di e r o e : di Achille; da altri e r o i esse sono combattute — da Teseo, che può dirsi il fondatore dello stato virile ad Atene [15], da Bellerofonte. Esse, che avevano usurpato l'ascia bicuspide iperborea, aiutano la città di Venere, Troia, contro gli Achei e da un altro eroe, da Eracle liberatore di Prometeo, son poi sterminate definitivamente: Eracle strappa alla loro regina la simbolica cintura di Ares-Marte e la λαβρύς, l'ascia, che rimette come segno del potere supremo alla dinastia lidia degli Eraclidi [16]. Amazzonismo contro eroismo « olimpico » — del che, più oltre si vedrà anche più da presso il significato.

Dopo di che va considerata una seconda possibilità. Al primo piano sta sempre la coppia. Vi è una crisi, purtuttavia il primato feminile permane però attraverso un nuovo principio — attraverso il principio a f r o d i t i c o . Alla Madre si sostituisce l'Etèra; al Figlio, l'Amante; alla Vergine solitaria, la coppia divina, che, come si è accennato, frequentemente contrassegna, nelle mitologie, un compromesso fra due culti opposti. Ma la donna qui non è, come ad esempio nella sintesi olimpica, Hera subordinata a Zeus per quanto sempre in latente dissidio con lui, e nemmeno, come nella sintesi estremo-orientale, si ha lo Yang che mantiene il suo carattere attivo e celeste rispetto al suo complemento feminile e terrestre Yin.

La natura ctonia e infera penetra nello stesso principio virile e lo abbassa al piano fàllico. La donna ora domina sull'uomo in quanto questi diviene schiavo dei sensi e un mero strumento della procreazione. Dinanzi alla dea afroditica, il maschio divino come dèmone della terra, come dio delle acque fecondatrici, forza torpida e insufficiente, soggiacente alla magia dal principio feminile. Da questo tema, analogicamente, secondo varie adattazioni, derivano tipi di civiltà che si possono dunque chiamare afroditici. La teoria dell'Eros che Platone connette al mito dell'androgine paralizzato nella sua potenza col divenir « due », maschio e femina, può avere anche questo significato. L'amore sessuale nasce fra i mortali dall'oscuro desiderio del maschio decaduto che, avvertendo la propria privazione

[15] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 26.
[16] Cfr. FILOSTRATO, *Heracl.*, 19-20; PLUTARCO, *Quaest. gr.*, 45. Nelle saghe germaniche lo stesso tema appare nel conflitto fra la figura originaria di Brunhilt, regina dell'isola, e Siegfried, che la vince: sempre restando la compossibilità di diverse interpretazioni, del resto già accennate.

interiore, cerca nell'estasi folgorante dell'amplesso, di riascendere alla completezza dello stato « androginico » primordiale. Sotto un tale riguardo, nell'esperienza erotica si cela dunque una varietà del tentativo titanico, con la differenza che, per la sua stessa natura, essa sta sotto il segno del principio feminile. Ed è facile poi rilevare che un principio di decadenza etica e di corruzione deve necessariamente legarsi ad una civiltà orientata in tal senso, come si può vedere da varie feste che anche in tempi relativamente recenti s'inspirarono all'afroditismo. Se la Môuru, la « creazione » mazdea che verosimilmente corrisponde all'Atlantide, si riferisce alla civiltà demetrica, l'accenno, che il dio di tenebre vi oppose, come controcreazione, piaceri colpevoli [17] può riferirsi appunto al successivo periodo di degenerazione afroditica di quella civiltà, parallelo allo stesso rivolgimento titanico, le associazioni fra dee afroditiche e figure divine violente e brutalmente guerriere essendo ricorrenti.

Platone, come è noto, stabilisce una gerarchia delle forme dell'eros, la quale va dal sensuale e dal profano fino al sacro [18], culminando nell'eros attraverso cui il « mortale cerca di viver sempre, di essere immortale » [19]. Nel d i o n i s i s m o l'eros si fa appunto « sacra mania », orgasmo mistico: è la più alta possibilità di questa direzione, intesa a sciogliere dai vincoli della materialità e a produrre una trasfigurazione attraverso lo scatenamento, l'eccesso e l'estasi [20]. Ma se il simbolo di Dioniso che combatte egli stesso contro le Amazzoni dice del più alto ideale di tale mondo spirituale, nondimeno esso resta sempre qualcosa di inferiore rispetto a ciò che sarà la terza possibilità della nuova èra: la reintegrazione eroica, essa sola veramente staccata sia dal feminile, sia dal tellurico [21]. Infatti, Dioniso valse anche come un ente del mondo infero — « Dioniso è una sola cosa con Hades » dice Eraclito [22] — spesso messo in re-

[17] *Vendîdâd,* I, 3.
[18] PLATONE, *Symp.*, passim, 14-15, 26-29; cfr. *Fedr.* 244-245; 251-257 b.
[19] *Symp.*, 26.
[20] Per un esame approfondito di questa possibilità positiva della sessualità cfr. J. EVOLA, *Metafisica del Sesso,* Roma,[2] 1969.
[21] BACHOFEN (*Mutterrecht,* §§ 111-112) riconosce tre stadi nel culto di Dioniso, relativi rispettivamente all'aspetto di questo dio quale ente ctonio, natura lunare e dio luminoso riconnettentesi ad Apollo, ad un Apollo concepito però come sole soggetto a mutamento e passione. Secondo quest'ultimo aspetto Dioniso rientrerebbe tipologicamente nella serie dei vincitori delle Amazzoni. Tuttavia, più che nel mitologhema tracio-ellenico, la possibilità più alta del principio dionisiaco si affermò in quello indo-ario relativo a Soma, quale principio celeste lunare (Rg-*Veda,* X, 85) che genera una ardente ebrezza divina — mada — (IX, 92, 2) ed ha relazione con l'animale regale, l'aquila, e con una lotta contro dèmoni feminili, nella vicenda dell'avvento del dio guerriero Indra (cfr. Rg-*Veda,* IV, 18, 13; IV, 27, 2).
[22] *Diels,* fr. 15.

lazione col principio delle acque (Poseidone) o del fuoco sotterraneo (Ephaistos)[23]. Spesso si accompagna con figure feminili di Madri, di Vergini o di Dee della Natura divenute amanti: Demetra e Core, Ariadne e Aridela, Semele e Libera. La stessa virilità dei coribanti, che spesso rivestivano paludamenti muliebri proprio come i sacerdoti del culto frigio della Madre, è equivoca[24]. Qui nel Mistero, nella « sacra orgia », associato all'elemento sessuale, l'orientamento estatico-panteistico predomina: contatti frenetici con le forze occulte della terra, liberazioni menàdiche e pandèmiche avvengono in un dominio che è simultaneamente quello del sesso scatenato, della notte e della morte. E se a Roma i baccanali originariamente erano celebrati soprattutto da donne e nei Misteri dionisiaci le donne potevano apparire come sacerdotesse e perfino come iniziatrici; se storicamente tutti i ricordi di epidemie dionisiache si connettono essenzialmente all'elemento feminile[25] — in tutto ciò si ha un chiaro segno del sussistere, in questo stesso ciclo, del motivo della preeminenza della donna non pure nello stadio crudamente afroditico, dove essa domina attraverso il vincolo che l'eros nella sua forma carnale costituisce all'uomo fàllico, ma altresì come la donna propiziante una estasi che può anche significare dissoluzione, distruzione della forma, quindi, in fondo, acquisto dello spirito solo a patto di rinunciare — nello stesso punto — a possederlo in forma virile.

La terza e ultima possibilità da considerare è costituita dalla c i v i l t à d e g l i e r o i. Esiodo riferisce che, dopo l'età del bronzo, prima di quella del ferro, presso a razze il cui destino era ormai lo « spegnersi senza gloria nell'Ade », Zeus creò una schiatta migliore, che Esiodo chiama appunto degli « eroi », cui è data la possibilità di conquistare l'immortalità e di partecipare, malgrado tutto, ad uno stato simile a quello dell'età primordiale[26]. Si tratta dunque di un tipo di civiltà nel quale si manifesta il tentativo di restaurare la tradizione delle origini sulla base del principio guerriero e della qualificazione guerriera. Invero, gli « eroi » non tutti divengono immortali sfuggendo all'Ade. Tale è solo il destino di una parte di essi. E se si esamina l'insieme dei miti ellenici e di quelli di altre tradizioni, nel constatare — dietro a varî simboli — l'affinità delle imprese dei titani con quelle degli eroi, si può riconoscere che

[23] Cfr. PLUTARCO, *Symp.*, V, 3.
[24] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ 108-111.
[25] Cfr. V. MACCHIORO, *Zagreus*, cit., p. 161.
[26] ESIODO, *Op. et D.*, vv. 156-173.

eroi e titani, in fondo, appartengono ad uno stesso ceppo, sono gli audaci di una stessa avventura trascendente, che tuttavia può riuscire o abortire. Gli eroi che divengono immortali sono quelli a cui l'avventura riesce, corrispondono cioè a coloro che sanno realmente superare, grazie ad un impulso verso la trascendenza, la deviazione propria al tentativo titanico di restaurazione della virilità spirituale primordiale e di superamento della donna — cioè dello spirito sia lunare, sia afroditico, sia amazzonico; mentre gli altri eroi, quelli che non sanno realizzare tale possibilità a loro virtualmente conferita dal principio olimpico, da Zeus — la stessa possibilità, cui i Vangeli alludono nel dire che la soglia dei cieli può subire violenza [27] — scendono allo stesso livello della schiatta dei titani e dei giganti, colpiti da varî castighi e maledizioni, in conseguenza della loro temerità e della corruzione da essi operata nelle « vie della carne sulla terra ». Circa questi rapporti fra la Via dei Titani e quella degli Eroi, è interessante il mito, secondo cui Prometeo liberato avrebbe insegnato a Eracle la via per raggiungere il giardino delle Esperidi, dove questi dovrà cogliere il frutto immortalante. Un tale frutto, una volta conquistato da Eracle, viene però preso da Athena, che qui rappresenta l'intelletto olimpico, e rimesso a posto, « perché non è permesso portarlo dove che sia » [28]: nel che si deve intendere, che quella conquista va riservata alla stirpe cui spetta, non va profanata al servigio dell'umano, come Prometeo intese fare.

Anche nel ciclo eroico appare talvolta il tema della diade, quindi della coppia e della donna, ma in un significato diverso da quello dei casi già considerati, nel significato già indicato nella prima parte parlando della saga del Rex Nemorensis, delle « donne » che fanno tali i re divini, delle « donne » del ciclo cavalleresco e così via. Circa questo diverso aspetto che uno stesso simbolismo, a seconda dei casi, presenta, qui basterà dire che la donna che incarna un principio vivificante (Eva, « la vivente », Hebe, ciò che deriva dalla relazione delle donne divine con l'albero di vita, ecc.), di illuminazione o di sapienza trascendente (Athena, nata dalla mente di Zeus olimpico, guida di Eracle; la vergine Sophia, Madonna Intelligentia dei « Fedeli d'Amore », ecc.), o un potere (le Çakti indù, la dea delle battaglie Mòrrìgu che offre il suo amore agli eroi solari del ciclo

[27] Anche l'eroe caldeo Gilgamesh alla ricerca del dono di vita usa violenza e minaccia di infrangere la porta del giardino « con alberi divini » che una figura feminile, Sabîtu, la « donna sul trono dei mari », gli aveva chiusa (cfr. JENSEN, *Das Gilgamesch Epos*, cit., v. I, p. 28).

[28] APOLLODORO, *Bibl.*, II, 122.

celtico degli Ulster ecc.) — è l'oggetto di una conquista, non toglie all'eroe il suo carattere virile ma gli permette di integrarlo su di un piano superiore. Un motivo, che però nei cicli di tipo eroico sta assai più in risalto, è quello dell'opposizione contro ogni pretesa ginecocratica e ogni tentativo amazzonico. Questo motivo insieme all'altro, parimenti essenziale per la definizione del concetto di « eroe », riferentesi ad una alleanza col principio olimpico e ad una lotta contro quello titanico, ha avuto una netta espressione nel ciclo ellenico, soprattutto nella figura dell'Eracle dorico.

Si è già visto che, come Teseo, Bellerofonte e Achille, Eracle combatte contro le simboliche Amazzoni fino a sterminarle. Sebbene l'Eracle lidio ha un cedimento con Omfale, l'Ercole dorico resta fondamentalmente colui che fu chiamato μισόγυνος, il nemico della donna: fin dalla nascita, la dea della terra, Hera, gli è ostile: egli nasce strozzando due serpi che Hera gli aveva inviato per sopprimerlo. Contro Hera, egli ha continuamente da combattere senza però venir vinto, riuscendo anzi a ferirla e a possederne, nell'immortalità olimpica, l'unica figlia Ebe, la « gioventù perenne ». Considerando altre figure del ciclo in quistione in Occidente ed Oriente si ritroveranno sempre, più o meno, questi stessi temi fondamentali. Così Apollo, la cui nascita in ogni modo era stata impedita da Hera (significativamente aiutata da Ares, il dio violento della guerra), la quale aveva mandato a perseguitarlo la serpe Pitone, ha da combattere contro Tatius, figlio della stessa dea, che lo protegge; ma, nella lotta, viene essa stessa ferita dall'eroe iperboreo come, nella epopea, la stessa Afrodite viene ferita da Ajace. Per quanto incerto sia l'esito finale dell'impresa dell'eroe caldeo Gilgamesh in cerca della pianta d'immortalità, sta di fatto che la sua storia, in fondo, è tutta un racconto della lotta che egli impegna contro la dea Ishtar, tipo afroditico della Madre della Vita, di cui egli rifiuta l'amore rinfacciandole crudamente la sorte che già ebbero gli altri suoi amanti; ed egli uccide l'animale demonico lanciatogli contro dalla stessa dea [29]. Indra, prototipo celeste dell'eroe, in un'azione, che viene considerata « eroica e virile », colpisce col suo fulmine la donna celeste amazzonica Ushas essendo in pari tempo il signore di quella « donna », Çakti, che ha anche il significato di « potenza » [30]. E se Parsifal con la sua partenza

[29] Cfr. MASPERO, *Hist. anc. des peuples de l'Or. class.*, cit., v. I, pp. 575, 580, 584.
[30] Rg-*Veda*, X, 138; IV, 30, 8. Di questa impresa di Indra, è detto: « Tu hai compiuto un atto eroico, virile — vîryam Indra cakartha pau*m*syam — quando colpisti la donna difficile ad uccidere, la donna celeste. Tu, Indra, che sei grande, annientasti Ushas, la figlia di Dyaus, quando essa volle esser grande ».

fa morire sua madre, che si opponeva alla sua vocazione eroica, che era anche da « cavaliere celeste [31]; se l'eroe persiano Rostam, secondo lo *Shânami,* deve sventare l'insidia del drago che gli si presenta sotto specie di donna seduttrice, prima di poter liberare un re, che appunto grazie a Rostam riacquista la vista e che è colui che cerca di scalare il Cielo a mezzo di « aquile », in tutto ciò si ripresenta lo stesso motivo.

In genere, l'insidia seduttrice di una donna che cerca di distogliere da un'impresa simbolica un eroe concepito come distruttore di titani, di esseri mostruosi o di guerrieri in rivolta, o come asseveratore di un superiore diritto, è un tema così ricorrente e popolare, che qui non è il caso di illustrarlo con speciali riferimenti. Ciò che però in siffatte leggende e saghe si deve tener ben fermo, è che l'insidia della donna è riducibile a quella della carne solo sul piano più basso. Se è vero che se « la donna porta la morte, l'uomo la supera attraverso lo spirito » dalla virilità fàllica passando a quella spirituale [32], bisogna aggiungere che, in realtà, l'insidia tesa dalla donna o dalla dea, esotericamente esprime altresì l'insidia da parte di una forma di spiritualità che devirilizza e tende a sincopare o a deviare l'impulso verso il vero sovrannaturale.

La signoria sulle origini, non l'essere la forza originaria, ma il possederla, quella qualità dell' αὐτοφυής e dell' αὐτοτέλεστος che nell'Ellade spesso si associò appunto all'ideale eroico.

Una tale qualità è stata talvolta indicata mediante il simbolismo del parricidio o dell'incesto: parricidio, nel senso di una emancipazione, del divenire principio a sé stesso; incesto, in un senso analogo, in quello di possesso della materia prima generatrice. Così, come un riflesso dello stesso spirito nel mondo degli dèi, troviamo ad esempio il tipo dello Zeus che avrebbe ucciso il proprio padre e posseduto la madre Rhea quando, per sfuggirgli, aveva preso forma di serpe [33]. Lo stesso Indra, che, come Apollo uccide Pitone, stermina la serpe primordiale Ahi, è anche concepito come colui che uccide il padre celeste, Dyaus [34]. Ancor nel sim-

[31] Nel ciclo del Graal al tipo sacralmente « eroico ». di cui si tratta, corrisponde quello di colui che può sedersi nel posto lasciato vuoto nell'assemblea dei cavalieri senza sprofondare o esser fulminato. Qui ci si può anche riferire a quanto si è detto circa il senso riposto del castigo di Prometeo.

[32] Bachofen, *Mutterrecht,* § 76, p. 191.

[33] Atenagora, XX, 292.

[34] Rg-*Veda,* IV, 18; I, 32; IV, 50, ecc.

bolismo dell'Ars Regia ermetica si conserva il tema dell'« incesto filosofale ».

In genere, con riferimento alle due redazioni del simbolismo solare già utilizzate per indicare la differenziazione della tradizione, si può dunque dire che il mito eroico ha relazione col sole associato ad un principio di mutamento, però non essenzialmente — non secondo il destino di caducità e di perenne ridissoluzione nella Madre Terra insito negli dèi-anno — ma così che tenda a svincolarsi da questo principio per trasfigurarsi e reintegrarsi in immutabilità olimpica, in natura uranica immortale.

Le civiltà eroiche sorgenti prima dell'età del ferro — cioè dell'epoca destituita da ogni principio spirituale, di quale specie esso pur sia — e a lato dell'età del bronzo, come superamento sia della spiritualità demetrico-afroditica, sia dell'hybris titanica, e distruzione dei tentativi amazzonici, rappresentano dunque delle resurrezioni parziali della Luce del Nord, dei momenti di restaurazione del ciclo aureo artico. È pieno di significato, a tale riguardo, il fatto che fra le imprese che avrebbero conferito ad Eracle l'immortalità olimpica sta quella del giardino delle Esperidi, per raggiungere il quale però, secondo alcune tradizioni, egli sarebbe passato per la simbolica sede nordica « che non si raggiunge dai mortali né per via di mare, né per via di terra »[35], per la terra degli Iperborei; ed egli — il « bel vincitore », χαλλίνικος, da questa terra degli Iperborei avrebbe portato l'olivo con cui si coronano i vittoriosi[36].

Riassumendo, si è venuti alla determinazione morfologica di sei tipi fondamentali di civiltà e di tradizioni di là da quella primordiale (età dell'oro): da una parte, demetrismo, come purità della Luce del Sud (età dell'argento, ciclo atlantico, società sacerdotale); afroditismo come sua forma degenerativa — e, infine: amazzonismo, come tentativo deviato di restaurazione lunare. Dall'altra parte, titanismo (in un altro quadro, anche luciferismo) come degenerazione della Luce del Nord (età del bronzo, èra dei guerrieri e dei giganti); dionisismo, come aspirazione maschile deviata) e devirilizzata in forme passive e promiscue di estasi[37]; infine eroismo, come restaurazione della spiritualità

[35] PINDARO, *Pyth.*, X, 29 sgg.
[36] PINDARO, *Ol.*, III, 13, sgg.; PLINIO, *Hist. natur.*, XVI, 240.
[37] Dal significato che qui, in una morfologia delle civiltà, diamo al dionisismo si deve distinguere quello che può avere nel quadro della cosidetta « Via della Mano sinistra », in relazione ad uno speciale uso iniziatico del sesso e della donna. Cfr. J. EVOLA, *Metafisica del Sesso*, cit.

olimpico-solare e superamento sia della Madre che del Titano. Tali sono le strutture fondamentali alle quali, di massima, si può ridurre analiticamente ogni forma mista delle civiltà volgenti verso i tempi storici, verso il ciclo dell' « età oscura », o età del ferro.

SPIRITUALITÀ SOLARE

Ciclo artico dell'Età dell'Oro - Ciclo della regalità divina

SPIRITUALITA' DEMETRICA
Ciclo atlantico-meridionale
Età dell'Argento
Ginecocrazia sacerdotale

↓

CICLO AMAZZONICO

↓

CICLO AFRODITICO

↓

ETÀ DEL FERRO

CICLO TITANICO
Età del Bronzo
Secondo periodo atlantico

↓

CICLO DIONISIACO

↓

ETÀ DEL FERRO

SPIRITUALITÀ EROICA
Ciclo ario

↓

Crepuscolo degli Eroi

8. – TRADIZIONE E ANTITRADIZIONE

a) Ciclo americano - Ciclo mediterraneo orientale.

Non può evidentemente rientrare nei quadri della presente opera una metafisica della storia delle principali civiltà antiche. Potremo solo mettere in rilievo, in esse, qualcuno degli aspetti e dei significati più caratteristici, tanto da fornire un filo conduttore a chi volesse intraprendere per conto proprio una indagine speciale nell'ordine dell'una o dell'altra di esse.

D'altronde, presto il nostro orizzonte dovrà restringersi al solo Occidente, giacché fuor dall'Occidente gran parte delle civiltà conservò in un modo o nell'altro, sino a tempi relativamente recenti, un carattere tradizionale — nel senso più lato del termine, tale da ricomprendere tutte le variazioni già descritte, accomunandole nella uguale opposizione al ciclo « umanistico » delle età ultime — e non lo perdé che per l'azione disgregatrice esercitata su di esse dai popoli occidentali già passati alle forme ultime della decadenza. È dunque sull'Occidente che si dovrà portare essenzialmente lo sguardo per seguire i processi che ebbero una parte decisiva nella genesi del mondo moderno.

Le tracce della spiritualità nordico-solare, nei tempi storici si trovano soprattutto nell'area della civiltà aria. Dato l'abuso che di esso si è fatto in alcuni ambienti contemporanei, il termine « ario » va però usato con delle riserve, nel senso che esso non deve corrispondere ad un concetto soltanto biologico o etnico (a tale riguardo, sarebbe più appropriato, allora, parlare di razza boreale, o nord-atlantica, a seconda dei casi), ma soprattutto al concetto di

una razza dello spirito, la corrispondenza della quale alla razza del corpo è stata assai varia nelle diverse civiltà. Come spirito, « ario » equivale più o meno a « eroico »: sussiste, come una eredità oscurata, la connessione con le origini, ma l'elemento decisivo è la tensione verso la liberazione interna e la reintegrazione in una forma attiva e combattiva. Il fatto che in India il termine ârya valesse come sinonimo di dvîja, cioè di « nato due volte » o « rigenerato », mette in luce questo punto [1].

Quanto all'area propria alla civiltà aria, è interessante una testimonianza dell'*Aitareya-brâhmana*. Questo testo riferisce che la lotta fra i deva, cioè fra le divinità luminose, e gli asura, i nemici degli eroi divini, si accese nelle quattro regioni dello spazio. La regione in cui i deva trionfarono e che per questo ebbe nome di regione invitta — sâ-esha dig aparâjita — sarebbe stata la regione fra il nord e l'est, la quale corrisponde appunto alla direzione della migrazione nordico-atlantica. Per contro, il sud in India è stato considerato come la regione dei dèmoni, delle forze nemiche degli dèi e degli ârya, e il « fuoco meridionale » nel rito dei tre fuochi è appunto quello destinato ad allontanare tali forze [2]. Per l'area occidentale, si può fare riferimento ai cosidetti « popoli dell'ascia », in genere connessi alla cultura megalitica dei dolmen. La sede originaria di queste razze resta, per le ricerche profane, avvolta nel mistero, non meno di quella delle prime razze nettamente superiori all'uomo di Neanderthal, che, come dicemmo, qualcuno ha potuto chiamare gli « Elleni del paleolitico ». Vi è una relazione fra l'apparizione dei popoli dell'ascia del neolitico e l'espansione dei popoli indoeuropei (« arii ») più recenti in Europa. In genere, è stato riconosciuto che ad essi devesi attribuire l'origine di forme politico-statali e guerriere che si opposero a quella di una cultura di tipo demetrico, pacifico, comunitario e sacerdotale, e spesso si sostituirono ad esse [3].

Altre civiltà, oltre quelle arie, hanno presentato fin nei tempi storici tracce della tradizione primordiale. Ma qui il seguire da presso il giuoco dei due opposti temi di Sud e Nord, con riferimento ad un

[1] Sul concetto di « ario » cfr. EVOLA, *Sintesi di dottrina della razza*, Milano, 1942.
[2] Cfr. V. PAPESSO, *Inni del Rg-Veda*, Bologna, 1920, v. I, p. 65. Inni *dell'Atharva-Veda*, Bologna, 1933, p. 29. Inoltre nel Rg-*Veda*, X, 15, 6, la direzione del Sud è quella del sacrificio ai padri, la cui via è opposta a quella settentrionale del Sole e degli dèi: ed è anche quella riferendosi alla quale nelle pratiche magiche dell'*Atharva-Veda* si invocano forze oscure e demoniche di distruzione, ovvero si accende un fuoco rituale a costituire « riparo e armatura » per lo spirito del morto (*Atharva-Veda*, XVIII, 4, 9).
[3] Cfr. DAWSON, *Age of the Gods*, cit., passim.

elemento etnico, condurrebbe troppo lontano e in terra troppo malferma.

Ad ogni modo, per quel che riguarda l'America precolombiana va considerato anzitutto il substrato arcaico di un ciclo di civiltà tellurico-meridionale non privo di relazione con quello atlantideo. In esso rientra la civiltà dei Maya come pure quella di Tiahuanac, dei Pueblo e di altri ceppi o centri minori. I suoi tratti sono assai simili a quelli che si ritrovano nelle tracce preistoriche di una specie di fascia meridionale la quale dal Mediterraneo pelasgico si spinge fino alle vestigia della civiltà pre-aria di Mohenjodaro (India) e ad analoghe tracce della Cina predinastica.

Tale civiltà ha carattere prevalentemente demetrico-sacerdotale; presso ad una forte componente ctonia spesso vi sopravvivono simboli solari, ma alterati ed indeboliti, sì che invano si cercherebbero elementi rifacentisi al principio della virilità spirituale e della superiorità olimpica. Ciò vale dunque anche per la civiltà dei Maya. In tale civiltà stanno in primo piano figure di sacerdoti e di divinità, che sono esse a rivestire le insegne della sovranità suprema e della regalità. Caratteristica è la nota figura maya del *Codex Dresdensis*: vi si vede appunto la divinità, Kakulkalkan, con le insegne della regalità, di fronte ad essa un sacerdote inginocchiato che esegue su sé stesso un sacrificio cruento mortificatorio. Il principio demetrico così conduce già a forme di tipo « religioso », in cui digiuni e macerazioni contrassegnano la caduta dell'uomo dalla sua dignità originaria. Se i Maya, come sembra, costituirono un impero chiamato « il regno della Grande Serpe » (Nachan — simbolo tanto frequente quanto significativo in questa civiltà), esso ebbe carattere pacifico, non guerriero ed eroico; le scienze sacerdotali vi ebbero un ampio sviluppo, ma, raggiunto un alto grado di opulenza, l'impero a poco a poco degenerò nelle forme di una civiltà edonistica ed afroditica. Dai Maya sembra che venga il tipo del dio Quetzalcoatl, che è un dio solare atlantideo devirilizzatosi, appunto, in un culto pacifico e contemplativo-mortificatorio. La tradizione vuole che, ad un dato momento, Quetzalcoatl abbia abbandonato i suoi popoli e si sia ritirato nella sede atlantica, donde era venuto.

Ciò va messo probabilmente in relazione con la discesa delle razze di ceppo Nahua, dei Toltechi e, infine, degli Aztechi, che presero il sopravvento sui Maya e sulla loro crepuscolare civiltà, creando Stati nuovi. Sono, queste, le razze che conservarono più distintamente il ricordo della Tulla e dell'Aztlan, cioè della sede nordico-

atlantica, rientrando verosimilmente in un ciclo di tipo « eroico ». L'ultima loro creazione fu l'antico impero messicano, la cui capitale secondo la leggenda fu costruita ove era apparsa un' A q u i l a stringente fra i suoi artigli una S e r p e . Lo stesso può dirsi per quei ceppi degli Inca, mandati come dominatori dal « Sole », che crearono l'impero peruviano imponendosi a razze di civiltà assai più bassa e ai loro culti — sussistiti negli strati popolari — animistici e ctonici [4]. Assai interessante è, qui, la leggenda relativa alla razza dei giganti di Tiuhuanac — il cui cielo non conosceva che la L u n a (ciclo lunare con la sua controparte titanica) —, razza dalla quale il profeta del Sole viene ucciso e che viene sterminata e pietrificata al successivo apparire del Sole, che si può mettere in relazione appunto con l'avvento degli Inca. In genere, numerose sono le leggende circa ceppi bianchi americani di dominatori dall'alto, creatori di civiltà [5]. Nel Messico è poi caratteristica la duplicità sia di un calendario solare opposto ad uno lunare che sembra appartenesse allo strato più antico della civiltà aborigena ed esser connesso soprattutto alla casta sacerdotale; sia del sistema aristocratico-ereditario della proprietà cui si oppone un sistema comunistico-plebeo; sia, infine, la contrapposizione del culto di divinità spiccatamente guerriere, Uitzilopochtli e Tezcatlipoca, alle sopravvivenze del culto di Quetzalcoatl. Nei più antichi ricordi di queste civiltà si ritrova — come negli Edda — il tema della lotta contro i giganti e di una generazione ultima, colpita dalla catastrofe delle acque. Come si presentò nel periodo dell'invasione spagnola, la civiltà guerriera di queste razze mostra tuttavia una caratteristica degenerazione nella direzione di uno speciale, sinistro dionisismo che si potrebbe chiamare la f r e n e s i a d e l s a n g u e . Il tema della guerra sacra e della morte eroica quale sacrificio immortalante (temi, che fra gli Aztechi non ebbero meno risalto che fra i ceppi nordici europei o fra gli Arabi) qui si mescola ad una specie di frenesia dei sacrifici umani, in una cupa, feroce esaltazione di distruggere la vita per mantenere il contatto col divino, nella forma anche collettiva di

[4] Era legge. che ogni nuovo re Inca avesse il dovere di estendere l'impero e di sostituire il culto solare a quello degli indigeni (cfr. CORNELIUS, *Weltgesch.*, cit., p. 99 — da cfr. l'accenno fatto a p. 266 alla leggenda di Jurupary).

[5] Cfr. L. SPENCE, *The mythologies of ancient Mexico and Peru,* London, 1914, pp. 76-77. Analoghe leggende si trovano anche nell'America del Nord. D'altro lato, dalle ricerche sui gruppi sanguigni applicate al problema della razza sembra risultare che fra gli indigeni del Nord-America e fra i Pueblo sussistano residui del sangue più affine a quello dei popoli scandinavi.

stragi tali, da non trovare riscontro in nessuna delle civiltà note. Qui, come nello stesso Impero degli Inca, altri fattori di degenerazione, insieme a contese politiche interne, resero possibile lo sfacelo di queste civiltà, che ebbero indubbiamente un passato glorioso e solare, per opera di poche bande di avventurieri europei. Sono cicli, le cui possibilità vitali interne da tempo dovevano essersi esaurite, per cui non si può nemmeno constatare alcun sussistere o ripullulare dell'antico spirito nei tempi successi alla conquista.

Se mai, fra alcuni ceppi dell'America settentrionale sussistettero più a lungo, nello spirito e nella razza, frammenti morenici dell'antico retaggio. L'elemento eroico anche qui talvolta è alterato — soprattutto in forme di crudeltà e di durezza. Purtuttavia si può in gran parte aderire al giudizio di chi, a tale riguardo, ha parlato di una « figura umana singolarmente completa: la sua dignità, la sua fierezza, la sua drittura e la sua forza d'animo, la sua generosità e il suo eroismo — essenze di una bellezza che ha, ad un tempo, dell'aquila e del sole — impongono il rispetto e fan presentire una spiritualità senza le quali queste virtù apparirebbero inintelligibili e come prive di ragion sufficiente »[6].

Una situazione del genere si può riscontrare, del resto, anche in Europa, nel tardo neolitico, nel riguardo di ceppi guerrieri che in questa loro qualità poterono apparire semi-barbari di fronte a società di tipo demetrico-sacerdotale che essi travolsero, assoggettarono o assorbirono. In realtà, in essi, a parte una certa involuzione, sono visibili tracce dell'azione formatrice del precedente ciclo della spiritualità nordica. E ciò, come diremo, vale per gli stessi epigoni, per molti dei popoli nordici del periodo delle invasioni.

Per la Cina, ci si limiterà a rilevare il fatto assai significativo che il rituale conserva tracce di un'antica trasmissione dinastica secondo la linea feminile[7], a cui sicuramente si oppone lo spirito della successiva, già indicata concezione cosmocratica, secondo la quale l'Imperatore incarna nettamente la funzione di maschio e di « polo » di fronte all'insieme delle forze non solo del demos ma anche del mondo, e lo spirito altresì di uno dei più rigorosi tipi di diritto paterno, quale è quello della Cina storica. Anche le vestigia recentemente scoperte (Smith) di una civiltà di tipo affine a quella maya, con tipi lineari di scrittura, quale strato sotterraneo insospet-

[6] F. Schuon, in *Études Traditionnelles,* 1949, III, p. 64.
[7] Cfr. Maspéro, *Chine Ant.,* cit., p. 153.

tato più arcaico della pur così antica civiltà cinese possono far pensare che ad una fase demetrico-atlantidea[8] per vie ancora imprecisabili sia succeduto un ciclo solare che, peraltro, della prima non sempre seppe cancellare ogni traccia. Ne conservano infatti l'eco quelle concezioni metafisiche, che tradiscono residui, appunto, dell'arcaica idea per via dell'assimilazione del « Cielo » ad una donna o madre, prima produttrice di ogni vita; poi, il frequente ricorrere di un primato della sinistra sulla destra e l'opposizione fra una notazione calendarica lunare e una solare, con cui la prima si mescola; infine, l'elemento tellurico del culto popolare dei dèmoni, il rituale sciamanico con le sue forme disordinate e frenetiche, l'esercizio di una magia che in origine fu prerogativa quasi esclusiva delle donne — in opposto alla severità così scevra di misticismo e quasi olimpica della religione ufficiale patrizia e imperiale cinese. Etnicamente, nell'area estremo-orientale è da constatarsi l'incontro di due opposte correnti, l'una proveniente dall'occidente, coi caratteri dei popoli uralo-altaici (dove è presente, a sua volta, una componente aria), l'altra da riferirsi al complesso sud-orientale e australe. I periodi in cui elementi della prima corrente predominarono furono anche quelli della grandezza della Cina; è ad essa che fu proprio l'orientamento verso la guerra e la conquista, che ebbe poi un particolare risalto, presso una analoga mescolanza, nel ciclo nipponico. E una indagine speciale potrebbe sicuramente mettere in luce molti altri dati del genere. Nella Cina antica il simbolo « polare » della centralità ebbe una parte eminente; ad esso si lega sia la concezione dell'« Impero del Mezzo », sottolineata da elementi geografici locali, sia il ricorrere della idea del « giusto mezzo » e dell'« equilibrio » in vedute, che si estendono fino al piano etico, dando luogo ad una formazione speciale — chiarificata e rituale — della vita. Come in Roma antica, qui i rappresentanti del potere presentavano simultaneamente carattere religioso: il tipo del « sacerdote » apparve solo in un periodo tardo e in relazione a culti esogeni. La base della tradizione sapienziale cinese, l'*Y-king*, peraltro, è ad una figura di re, Fo-hi, che si riconnette così come non a sacerdoti o a « saggi », ma a principi sono attribuiti i principali commenti di questo testo. Gli insegnamenti ivi racchiusi — i quali, a loro volta, secondo lo stesso Fo-hi, rimandano ad un passato anti-

[8] Cfr. H. Schmidt, *Prähistorisches aus Ostasien* (Zeitsch. f. Ethnol., 1924, p. 157) per quel che riguarda la possibilità di azioni civilizzatrici di origine occidentale nel periodo neolitico in Estremo Oriente.

chissimo e difficile a determinare — fecero da comune fondamento a due dottrine più recenti che, per via dei dominî diversi cui si riferiscono, a prima vista sembrano aver fra loro scarsi punti di contatto, il taoismo e il confucianesimo [9]. Queste due dottrine ebbero effettivamente il senso di una ripresa in un periodo di crisi latente e di sfaldamento e valsero a vivificare, rispettivamente, l'elemento metafisico (con sviluppi iniziatici e esoterici) e quello etico-rituale, sì che per tal via una regolare continuità tradizionale poté mantenersi in Cina in forme di grande stabilità, fino a tempi relativamente recenti.

Lo stesso può dirsi, anzi in maggior misura, pel Giappone. La sua forma tradizionale nazionale, lo shintoismo, attesta una influenza che ha rettificato e elevato un complesso cultuale in parte legato ad uno strato primitivo (nulla di particolare può desumersi, tuttavia, dalla presenza del ceppo bianco isolato degli Aino). Nei tempi storici al centro dello shintoismo sta l'idea imperiale, con l'identificazione della tradizione imperiale con la tradizione divina. « Seguendo il comando, scendo dal cielo » — dice, nel *Ko-gi-ki,* il capostipite della dinastia. In un commento del principe Hakabon Itoè si afferma: « Il sacro trono fu creato quando la Terra si separò dal Cielo [cioè al venir meno dell'unità primordiale fra terrestre e divino — della quale specie nella tradizione cinese sono rimaste tracce caratteristiche — così, spesso " natura " e " Cielo " negli ideogrammi sono sinonimi]. Il sovrano discende dal Cielo ed è divino e sacro ». Anche il principio « solare » gli viene attribuito, seppure presso ad una non chiarita interferenza col principio feminile — la discendenza è dalla d e a Amaterasu Omikami.

Su tale base l'atto del governare e del dominare fa tutt'uno col culto — il termine matsurigoto significa sia governo, sia « esercizio delle cose religiose », e nel quadro dello shintoismo il lealismo, la fedeltà incondizionata al sovrano, ciû-ghi, riveste dunque un significato religioso e fa da fondamento ad ogni etica: qualsiasi azione riprovevole, bassa o delittuosa viene concepita non come la trasgressione di una norma astratta più o meno anodina e « sociale » bensì come tradimento, slealtà e ignominia: non vi sono dei « colpevoli » ma piuttosto dei « traditori », degli esseri incapaci di onore.

Questi valori generali hanno avuto un particolare risalto nei bushi o samurai, la nobiltà guerriera, e nella loro etica, il bushido.

[9] Cfr. R. Guénon, *Taoïsme et Confucianisme* in « Voile d'Isis », n. 152-153.

L'orientamento della tradizione in Giappone è essenzialmente attivo, anche guerriero, ma con la controparte di una formazione interiore — l'etica del samurai ha un carattere tanto guerriero, quanto ascetico, con aspetti sacrali e rituali; rassomiglia notevolmente a quanto fu proprio al Medioevo cavalleresco e feudale europeo. Oltre allo shintoismo, lo Zen, che è una forma esoterica del buddhismo, ha avuto una parte nella formazione dei samurai, ma anche nella formazione tradizionale di varî aspetti e costumi della vita giapponese in genere, fino alle arti e all'artigianato (la presenza di sette che hanno coltivato il buddhismo nelle forme più recenti, sfaldate e religiose, fino all'amidismo, forma devozionale, non hanno portato a nessuna modificazione notevole della linea predominante dello spirito nipponico). In margine al bushido, è anche da rilevare la presenza dell'idea tradizionale della morte sacrificale guerriera, fino ai kamikazé, ai piloti suicidi di aerei nella seconda guerra mondiale.

Il Giappone fino a ieri ha offerto un esempio, unico nel suo genere, di coesistenza di un orientamento tradizionale con l'assunzione, sul piano materiale, delle strutture della civiltà tecnica moderna. Con la seconda guerra mondiale una continuità millenaria si è spezzata, quell'equilibrio è venuto meno, è scomparso l'ultimo Stato in cui continuava ancora ad essere riconosciuto, nel mondo, il principio della regalità « solare » di puro diritto divino. Il destino dell' « età oscura », la sua legge per via della quale il potenziale tecnico e industriale, la potenza materiale organizzata ha un carattere determinante nello scontro fra le forze mondiali, ha segnato la fine anche di questa tradizione, con l'esito dell'ultima guerra.

Per l' E g i t t o , nel mito, oltre che significati metafisici, possono raccogliersi alcuni dati sulla storia primordiale della sua civiltà. La tradizione relativa ad una dinastia antichissima di « morti divini » i quali si confondono con i cosidetti « Seguaci di Horo l'Antico » — Shemsu Heru — contrassegnati dal geroglifico di Osiride quale signore della « Terra sacra d'Occidente » e che appunto dall'Occidente sarebbero venuti [10], può forse contenere il ricordo di un ceppo primordiale civilizzatore e dominatore atlantico. Si rilevi che, secondo il titolo passato ad applicarsi ai re divini, Horo è un dio fatto, come Apollo, d'oro: è, cioè, legato alla tradizione primordiale. In Egitto, fu poi presente il simbolismo dei « due » fratelli rivali — Osiride e Set — e della loro lotta. Nelle tradizioni egizie esistono alcune

[10] Cfr. E. A. Wallis Budge, *Egypt in the neolithic and archaic Periods,* London, 1902, pp. 164-165. Il colonizzatore primordiale dell'Egitto, Anzij, fu assimilato a Osiride.

tracce per far corrispondere a ciò una controparte etnica, ossia per vedere nella lotta dei due fratelli, anche quella fra due ceppi, esponenti, allora, dello spirito simboleggiato rispettivamente dall'un dio e dall'altro [11]. Se la morte di Osiride ad opera di Set, oltre al significato « sacrificale » già spiegato nella prima parte, sul piano storico può esprimere una crisi con cui si chiuse la prima èra, detta degli « dèi », θέοι [12] — la resurrezione di Osiride in Horo potrebbe forse significare una restaurazione legata alla seconda èra egizia, che i Greci chiamarono degli ἡμιθεοι, la quale così può corrispondere a una delle forme del ciclo « eroico » di cui parla Esiodo. Questa seconda èra si chiude, secondo la tradizione, con Manes, e il titolo Hor âhâ, Horo combattente, dato a questo re, sottolinea in modo caratteristico un tale significato.

Tuttavia la crisi, superata in un primo momento dall'Egitto, deve essersi ripresentata più tardi, con un esito dissolutivo. Uno degli indici di ciò è il democraticizzarsi del concetto di immortalità, constatabile già verso la fine dell'Antico Impero (VI dinastia); un altro, è l'alterazione del carattere di centralità spirituale, di « trascendenza immanente » del sovrano, il quale tende a divenire un semplice rappresentante del dio. Nell'Egitto più recente presso al tema solare guadagnò terreno il tema ctonio-lunare, legato alla figura di Iside « Madre di tutte le cose, signora degli elementi, nata all'origine dei secoli » [13]. Estremamente significativa è, a tale riguardo, la leggenda in cui Iside, concepita come un'incantatrice, vuol farsi lei « la signora del mondo e divenire una dea simile al Sole (Râ) in cielo e in terra ». A tale scopo Iside tende un agguato allo stesso Râ mentre questi si stabiliva sul « trono dei due orizzonti »: fa sì che una serpe lo morda e che il dio avvelenato consenta a che il suo « nome » passi a lei [14].

È così che ci si sposta verso una civiltà della Madre. Osiride, da dio solare, diviene dio lunare, dio delle acque in senso fàllico, e dio del vino, cioè dell'elemento dionisiaco — mentre, presso all'avvento di Iside, Horo è degradato a mero simbolo del mondo

[11] Cfr. MORET, *Royaut. phar.*, cit., pp. 7-8.

[12] La tradizione riportata da Eusebio fa cenno appunto ad un intervallo succeduto alla dinastia « divina », il quale sarebbe stato controsegnato da mesi lunari (cfr. W. BUDGE, *Op. cit.*, p. 164). Esiste poi una indubbia relazione fra Set e l'elemento feminile, sia pel fatto che lo stesso Set fu prevalentemente concepito come femina, sia perché se Iside — che sarà la dea principale del ciclo della decadenza egizia — è figurata alla ricerca di Osiride, ucciso, essa è altresì colei che, disobbedendo ad Horo, libera Set (cfr. PLUTARCO, *De Iside et Os.*, § XII, sgg.).

[13] APULEIO, *Met.*, XI, 5.

[14] Cfr. BUDGE, *Book of the Dead.*, cit., pp. LXXXIX sgg.

caduco [15]. Il pathos della « morte e resurrezione » di Osiride acquista già tinte mistiche e evasionistiche, in netta antitesi con la solarità distaccata di Râ e di « Horo l'antico » del culto aristocratico. Spesso un tipo di donna divina, di cui Iside è appunto l'archetipo, va a mediare la resurrezione, la vita immortale; sono figure di regine che recano prevalentemente il loto della rinascita e la « chiave di vita » — il che si riflette nell'etica e nel costume, in quella predominanza isìaca della donna e della regina, di cui Erodoto e Diodoro ci hanno informato in ordine alla società egizia più recente e che ebbe una tipica espressione nella dinastia delle cosidette « Adoratrici Divine » del periodo nubiano [16].

Non senza relazione a ciò, è significativo che il centro si sposta dal simbolo regale a quello sacerdotale. Verso la XXI dinastia i sacerdoti egizî, invece di ambire di stare al servigio del re divino, tendono a divenire essi stessi i sovrani e si forma la dinastia tebana dei sacerdoti regali a detrimento dei faraoni. Si ebbe così una teocrazia sacerdotale al luogo della regalità divina delle origini [17]: manifestazione caratteristica per la luce del Sud. A partir da questo punto, gli dèi sono sempre meno delle presenze incarnate, divengono esseri trascendenti di cui spetta essenzialmente al sacerdote mediare l'efficacia. Lo stadio magico-solare tramonta, subentra quello « religioso »: preghiera al posto di comando, desiderio e sentimento al luogo di identificazione e di tecnica necessitante. Ad esempio, se l'antico evocatore egizio poteva dire: « Io sono Ammone, che feconda sua Madre. Io sono il grande possessore della potenza, il Signore della Spada. Non sorgere contro di me — io sono Set! Non toccarmi — io sono Horo! » — se per l'uomo osiridificato si poteva dire: « Sorgo come un dio vivente » — « Io sono l'Unico, il mio essere è l'essere di tutti gli dèi, nell'eternità » — « Se egli [il

[15] Cfr. PLUTARCO, *De Isid.*, XXXIII, LVIII (Osiride è l'acqua); XLI (Osiride è la luce lunare); XXXIII-XXXIV (relazione di Osiride con Dioniso e col principio umido); XLIII (Oro è la realtà caduca). Si giunge fino a considerare lo stesso Osiride, come « Hysiris », quale figlio di Iside (XXXIV).

[16] Il rapporto era affatto diverso nella società egizia più antica — e il TROVATELLI (*Civiltà e legisl. dell'ant. Oriente*, cit., pp. 136-138) a tale proposito richiama giustamente la figura di Ra-em-ke, ove la donna regale viene rappresentata più piccola dell'uomo, per indicare inferiorità e sottomissione — e sta dietro di lui, in atto di adorazione. Solo in un periodo più tardo Osiride assume il carattere lunare anzidetto e Iside appare come la « Vivente » in senso eminente e come la « Madre degli Dèi » (cfr. BUDGE, *Op. cit.*, pp. CXIII, CXIVI. Per altre tracce del primo periodo, cfr. BACHOFEN (*Mutterrecht*, § 68) e soprattutto la tradizione riportata da ERODOTO (II, 35), secondo cui nessuna donna avrebbe figurato come sacerdotessa in Egitto, né nel culto di divinità maschili, né in quello di divinità feminili.

[17] Cfr. MORET, *Royaut. Phar.*, cit., pp. 208, 314.

risorto] vuole che moriate, o dèi, voi morrete; se egli vuole che viviate, voi vivrete » — « Tu comandi gli dèi » — ecco che nelle forme ultime è invece l'anelito mistico e l'implorazione che vengono in primo piano: « Tu sei Ammone, il Signore dei Silenti, che accorre alla chiamata dei poveri. Io grido a te nel mio tormento... In verità, tu sei il salvatore! »[18]. Così il ciclo solare egizio si chiude con una decadenza, nel segno della Madre. Dall'Egitto, secondo gli storici greci, sarebbero venuti ai Pelasgi e poi agli Elleni i culti principali di tipo demetrico-ctonio[19]. In ogni caso sarà secondo una civiltà di tipo isiaco e secondo l'eco di una sapienza soprattutto « lunare » (come quella pitagorica); sarà altresì secondo fermenti di decomposizione afroditica e di agitato misticismo popolare, promiscuo e evasionista, che l'Egitto, per ultimo, figurerà nel dinamismo delle civiltà mediterranee. I misteri di Iside e di Serapide e la etera regale, Cleopatra, saranno tutto ciò che alla fine esso potrà rappresentare di fronte alle forze della romanità.

Se dall'Egitto si passa alla Caldea e all'Assiria, si ritrova in forma ancor più distinta, e già in tempi remoti, il tema delle civiltà del Sud e delle sue materializzazioni e alterazioni. Già pel substrato più antico di quei popoli, costituito dall'elemento sumero, è caratteristico il tema di una Madre primordiale celeste sovrastante le varie divinità manifestate, epperò anche di un « figlio » che essa genera senza padre, che ha tratti ora di eroe, ora di « dio », ma che prevalentemente soggiace alla legge del morire e risorgere[20]. Nella tarda cultura ittita la dea predomina sul dio, finisce con l'assorbire gli attributi dello stesso dio della guerra presentandosi come una dea amazzonica e vicino a sacerdoti eunuchi vediamo sacerdotesse armate della Grande Dea. Nella Caldea mancò quasi del tutto l'idea della regalità divina: prescindendo da qualche influenza dovuta alla tradizione egizia, i re caldei anche quando rivestirono carattere sacerdotale non riconobbero sé stessi che come « vicari » — patesi — della divinità, pastori eletti per governare il gregge umano, ma non come essi stessi nature divine[21]. È soprattutto al dio della città che si dava, in questa civiltà, il titolo di re come « mio Signore » o « mia signora ». Il re umano aveva in feudo dal dio la città, da

[18] Testi *apud* K. G. Bittner, *Magie Mutter aller Kultur*, München, 1930, pp. 140-143; Mereshkowskij, *Myst. de l'Orient*, cit., p. 163.
[19] Cfr. per es. Erodoto, II, 50; II, 171.
[20] Cfr. A Jeremias, *Handb. der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1929.
[21] Cfr. Maspéro, *Hist. peupl. Or. class.*, cit., v. I, p. 703; v. II, p. 622.

lui veniva fatto principe nel senso di rappresentante. Il suo titolo di « en » è soprattutto sacerdotale: egli è il sacerdote, il pastore, in senso di vicario [22]. La casta sacerdotale restò una casta distinta e, in fondo, fu essa a predominare [23]. Caratteristica è l'umiliazione annuale del re a Babele quando egli depone dinanzi al dio le insegne regali, assume veste di schiavo, implora confessando i suoi « peccati » e viene percosso dal sacerdote rappresentante la divinità, sino alle lacrime. I re babilonesi spesso appaiono « fatti » dalla « Madre » — da Ishtar-Mami — nel *Codice di Hammurabi* questo re riceve appunto dalla dea la sua corona e il suo scettro, e ad essa il re Assurbanipal dice: « Da te imploro il dono di vita ». La formula: « Regina onnipotente, protettrice misericordiosa, non vi è altro rifugio fuor di te » resta una confessione caratteristica per l'anima babilonese, pel pathos con cui essa già circonda il sacro [24].

La stessa scienza caldea, che rappresenta l'aspetto più elevato di tale ciclo di civiltà, rientra in gran parte nel tipo lunare-demetrico: è una scienza degli astri che — a differenza di quella egizia — è più rivolta ai pianeti che non alle stelle fisse, più alla luna che non al sole (pel Babilonese la notte è più santa del giorno: Sin, dio della Luna, predomina su Jamash, dio del Sole); è una scienza cui, in fondo, è imprescindibile il tema fatalistico, l'idea dell'onnipotenza di una legge o « armonia », la scarsa sensibilità per una vera trascendenza, insomma, il limite naturalistico e antieroico nel campo dello spirito. Quanto alla civiltà più recente dello stesso ceppo — quella assira — in essa spiccano piuttosto le caratteristiche dei cicli titanici e afroditici. Qui appaiono da una parte razze e divinità virili di tipo violento, brutalmente sensuale, crudele e bellicoso, dall'altra si afferma una spiritualità che culmina in figurazioni afroditiche del tipo, appunto, delle Grandi Madri, a cui i primi finiscono per esser subordinati. Se in Gilgamesh sorge il tipo eroico-solare di colui che disprezza la Dea e volge da sé alla conquista dell'Albero di Vita, purtuttavia il tentativo di Gilgamesh abortisce: il dono della « giovinezza eterna » che egli era riuscito ad ottenere raggiungendo — peraltro, per intercessione di una donna,

[22] Cfr. P. T. PAFFRATH, *Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften*, Padeborn, 1913, pp. 35-37, 37-39, 40.

[23] Cfr. E. CICCOTTI, *Epitome storica dell'antichità*, Messina, 1926, p. 49.

[24] In larga misura è giusto ciò che dice il MERESHKOWSKIJ (*Op. cit.*, p. 274): che l'Egitto ignora il « peccato » e il « pentimento », Babilonia li conosce. L'Egitto resta in piedi dinanzi a Dio, Babilonia si prosterna.

della « Vergine dei Mari » — la terra simbolica dove regna l'eroe superstite dell'umanità divina prediluviale — Utnapishtim-Atrachasis il Lontano — e che egli voleva portare agli uomini « a che essi gustino vita immortale », gli viene di nuovo tolto, da una s e r p e. E ciò potrebbe forse essere elevato a simbolo dell'incapacità di una razza guerriera materializzata, quale l'assira, a raggiungere il piano trascendente ove potrebbe avvenire la sua trasfigurazione in una schiatta di « eroi », atta ad accogliere e conservare realmente il « dono di vita » e a riprendere la tradizione primordiale. D'altra parte, allo stesso modo che la notazione assiro-caldea del tempo è lunare in opposto a quella solare egizia, così in tali civiltà ricorrono tracce di ginecocrazia di tipo afroditico: valgano, per tutti, i tipi di Semiramide, la quale, quasi per un riflesso dei rapporti propri alla coppia divina formata da Ishtar e Ninip-Ador, fu la sovrana effettiva del regno di Nino, e dell'effeminato Sardanapalo. Se anche in sede di costume sembra che in tali razze, all'inizio, la donna avesse avuta una parte predominante, ma dopo l'uomo prendesse il sopravvento [25], questo trapasso può valere analogicamente come segno di un movimento più vasto, avente però significato più di ulteriore involuzione che non di restaurazione. Il subentrare degli Assiri ai Caldei, infatti, sotto varî aspetti è passaggio da uno stadio demetrico ad uno stato « titanico », esprimentesi più significativamente nel succedere della ferocia guerriera assira alla sacerdotalità lunare-astrologica caldea. Ed è assai significativo che la leggenda stabilì un rapporto fra Nimrod, a cui si attribuisce la fondazione di Ninive e dell'impero assiro, e i Nephelin e altri tipi di quei « giganti » prediluviani, che con la loro volenza avrebbero finito col « corrompere le vie della carne sulla terra ».

b) Ciclo ebraico - Ciclo ario-orientale.

Al fallimento del tentativo eroico del caldeo Gilgamesh fa riscontro la caduta di Adamo nel mito di un'altra civiltà dello stesso

[25] Cfr. Maspero, *Op. cit.*, v. I, p. 733; Frazer, *Atys et Osiris*, cit., p. 41: « Anche presso i Semiti dell'antichità, benché il patriarcato abbia finito col prevalere, nelle quistioni di discendenza e di proprietà sembra che tracce di un più antico sistema matriarcale con relazioni sessuali molto più rilasciate abbiano sopravvissuto per lungo tempo nella sfera della religione ».

ciclo semitico — quella ebraica. Qui si ha un tema caratteristico e fondamentale: la trasformazione in peccato di ciò che nella forma aria del mito appare come un'audacia eroica spesso coronata da successo e che nello stesso mito di Gilgamesh ha un esito negativo solo per uno stato di « sonno » da cui l'eroe si fece sorprendere. Nei quadri del semitismo ebraico il tipo di colui che tenta di impadronirsi di nuovo dell'Albero simbolico si trasforma univocamente in un sedotto dalla donna e in un peccatore, su cui incomberà una maledizione che egli deve subire e un castigo che egli deve scontare in santo timore dinanzi ad un dio terribile, geloso e onnipotente: senza speranza migliore, alla fine, di quella di un « redentore » che produrrà dall'esterno il riscatto.

Nell'antica tradizione ebraica esistono certo anche elementi di tipo diverso. Lo stesso Mosè, se deve la vita ad una donna regale, fu concepito come un « Salvato dalle Acque » e le vicende dell'« Esodo » sono suscettibili di una interpretazione esoterica. A parte un Elia e un Enoch, Giacobbe è un vincitore di angeli e, in relazione a ciò, lo stesso termine « Israele » significa non meno che « vincitore del Dio ». Questi elementi sono però sporadici ed accusano una curiosa oscillazione, caratteristica per l'anima ebraica in genere: da un lato, senso di colpa, autoumiliazione, sconsacrazione, carnalità, dall'altro un orgoglio ed una insorgenza quasi luciferica. Forse non è privo di relazione con ciò il fatto, che la tradizione iniziatica, che l'ebraismo ebbe in proprio e che come Kabbala ebbe una parte importante nel Medioevo europeo, ha essa stessa tratti particolarmente involuti, talvolta da « scienza maledetta ».

Sta di fatto che all'Ebreo in genere l'aldilà si presentò originariamente nella forma del cheol oscuro e muto, una specie di Ade senza la controparte di una « Isola degli Eroi », sì che si pensò che ad esso non scampassero nemmeno figure di re sacrali, quali David. È il tema della via dei « padri » che qui ha uno speciale risalto, come l'ha quello di una distanza sempre più grande fra uomo e Dio. Ma anche su questo piano si ha una duplicità caratteristica. Da un lato, per l'antico Ebreo il vero re è Jehovah, sì che nella dignità regale in senso pieno, tradizionale, fu qui sospettata una menomazione del diritto di Dio (storica o no, l'opposizione di Samuele allo stabilimento dalla regalità resta, a tale riguardo, significativa). D'altra parte, il popolo ebraico si considerò come « popolo eletto » e « popolo di Dio », cui è stato promesso il dominio su tutte le genti e il possesso

di tutte le ricchezze della terra. E fu perfino ripreso, dalla tradizione irànica, il tema dell'eroe Çaoshianç che nell'ebraismo divenne il « Messia » conservando per un certo tempo i tratti di una manifestazione del « Dio degli Eserciti ».

Non senza relazione con ciò è ben visibile, nell'antico ebraismo, lo sforzo di una élite sacerdotale di dominare in una unità una sostanza etnica torbida, plurima e turbolenta, dando come base per la « forma » di essa la « Legge » e di questa facendo il surrogato di ciò che in altri popoli è l'unità della comune patria e delle comuni origini. Da questa azione formatrice in genere, legata a valori sacrali e rituali, e continuatasi dall'antica Torah fino al talmudismo, sorse il tipo ebraico come tipo di una razza più dell'anima che non del corpo [26]. Ma il substrato originario non fu mai completamente soffocato, come la stessa storia ebraica antica lo dimostra nella forma del ricorrente allontanarsi dal suo Dio e riconciliarsi con lui di Israele. Tale dualismo, con la relativa tensione, è ciò che spiega anche le forme negative assunte dall'ebraismo nei tempi successivi.

Come per altre civiltà, così pure per l'ebraismo il periodo fra il VII e il VI secolo a.C. fu quello di un rivolgimento caratteristico. Tramontata la fortuna militare di Israele, si andò ad interpretare la disfatta come punizione di un « peccato » e si attese che, dopo l'espiazione, Jehovah tornasse ad assistere il suo popolo e a dargli la potenza. È il tema che si afferma in Geremia e nel secondo Isaia. Ma poiché nulla di ciò avvenne, la fede profetica si sfaldò nel mito apocalittico-messianico, nella visione fantastica di un Salvatore che riscatterà Israele. Da qui prende inizio un processo di disgregazione. Ciò che procedeva dalla componente tradizionale divenne un formalismo ritualistico e si rese sempre più astratto e staccato dalla vita. Se si ha presente la parte che in questo ciclo ebbero le scienze sacerdotali di tipo caldeo, si ha modo di connettere a tale origine tutto quello che, successivamente, fu pensiero astratto e talvolta anche matematico nell'ebraismo (fino alla filosofia di Spinoza e alla fisica « formale » moderna, di cui è nota la forte componente ebraica). Una connessione, inoltre, si stabilì con un tipo umano, il quale per tener fermo a valori che non sa realizzare e che prendono dunque un carattere astratto e utopistico, si sente insofferente e insoddisfatto di fronte ad ogni ordine positivo esistente e ad ogni forma di autorità (soprattutto quando

[26] Israele, in origine, non fu una razza, ma un popolo, un miscuglio etnico. Esso rappresenta uno dei casi tipici in cui una tradizione ha « creato » una razza, soprattutto in quanto razza dell'anima.

agisce, sia pure inconsciamente, l'antica idea, che lo stato di giustizia voluto da Dio è solo quello in cui Israele ha la potenza), sì da essere un continuo fermento di agitazione e di rivoluzione. Va infine considerato l'aspetto dell'anima ebraica corrispondente invece a chi, essendo fallito nella realizzazione dei valori della sacrità e della spiritualità, nel tentativo di superare quell'antitesi fra spirito e « carne » da lui esasperata in modo caratteristico, gioisce dovunque può scoprire l'illusione, l'irrealtà di quei valori e constatare, intorno a sé, l'abortire della stessa tendenza alla redenzione: ciò valendogli come una specie di alibi, di auto-giustificazione [27]. Sono, questi, sviluppi specifici del tema originario della « colpa », che andranno ad agire in senso disgregatore nel punto del secolarizzarsi dell'ebraismo e del suo diffondersi nella più recente civiltà occidentale.

Senonché anche nello sviluppo dell'antico spirito ebraico va messo in rilievo un momento caratteristico. Nel periodo di crisi già accennato viene meno quel che di puro e di virile poteva conservarsi nell'antico culto di Jehovah e nell'ideale guerriero del Messia. Già con Geremia e con Isaia si fa largo una spiritualità scomposta che condanna, disdegna o considera inferiore l'elemento ieratico-rituale. È appunto questo il senso del « profetismo » ebraico, che in origine ebbe tratti affini ai culti delle caste inferiori, alle forme pandemiche ed estatiche delle razze del Sud. Al precedente tipo del « veggente » — rôeh — subentra quello dell'ossesso dallo spirito di Dio [28]. Vi si uniscono il pathos dei « servitori dell'Eterno », soppiantante la superba, se pur fanatica fiducia del « popolo di Dio », e un equivoco misticismo a tinte apocalittiche. Anche questo elemento, liberatosi dall'antica compagine ebraica, avrà una parte di rilievo del moto generale di crisi dell'antico mondo tradizionale occidentale. Alla Diaspora, alla dispersione del popolo ebraico, fanno riscontro appunto questi prodotti di dissoluzione spirituale di un ciclo che non conobbe una restaurazione « eroica » e in cui una specie di frattura interna facilitò processi di carattere antitradizionale. Vi sono antiche tradizioni, secondo le quali Tifone, l'ente

[27] Cfr. L. F. CLAUSS, *Rasse und Seele*, München, 1936.

[28] I Profeti — nebiin — « in origine sono degli ossessi, dei personaggi che, sia in virtù di una disposizione naturale, sia con mezzi artificiali... giungono ad uno stato di esaltazione tale, che essi in un certo modo si sentono divenire altri esseri, dominati e trasportati da una potenza superiore alla loro volontà... Da allora, non sono più essi a parlare, è lo spirito del dio che, impadronitosi di loro, parla attraverso la loro bocca » (J. RÉVILLE, *Le prophétisme hébreux*, Paris, 1906, pp. 5, 6). Così i profeti erano considerati dalla casta sacerdotale tradizionale come dei pazzi: di contro al profeta — nabi — sembra esservi stato originariamente il tipo più alto e « olimpico » del veggente, rôeh (*ibid.*, p. 9; *I Samuele*, IX, 9): « Colui che si chiama oggi nabi, prima si chiamava rôeh ».

nemico al Dio solare, sarebbe stato il padre degli Ebrei, e Jeronimo, insieme a varî autori gnostici, considerò il dio ebraico come una creatura tifonica[29]. Sono, questi, riferimenti ad uno spirito demonico di agitazione incessante, di oscura contaminazione, di latente rivolta degli elementi inferiori, che nella sostanza ebraica agì assai più decisamente che non in quella di altri popoli quando essa tornò allo stato libero, quando si staccò dalla « Legge », dalla tradizione che le aveva dato una forma, facendo inoltre agire in modo degradato o invertito alcuni motivi di essa entrati a far parte del suo più o meno inconscio retaggio. Da qui, uno dei principali focolai delle forze che, sia pure spesso solo d'istinto, agiranno negativamente nelle ultime fasi del ciclo occidentale dell'« età del ferro ».

Benché si tratti di un ciclo formàtosi in quel periodo assai più recente, in cui si avrà da considerare solo la storia della civiltà europea, pure occorre accennare ad un'ultima tradizione che prese forma fra le razze di origine semita, con notevole superamento dei motivi negativi già considerati: l' I s l à m . Come nell'ebraismo sacerdotale, qui al centro sta la legge e la tradizione quale forza formatrice, a cui però i ceppi arabi delle origini offrirono una materia assai più pura, nobile, improntata da spirito guerriero. La legge islamica, shâryah, è una legge divina; la sua base, il Corano, viene concepita come la stessa parola di Dio, kalam Allâh, come opera non-umana, libro « increato », esistente ab aeterno nei cieli. Sebbene l'Islàm si consideri come « la religione di Abramo » e di questi abbia voluto anche fare il fondatore della Kaaba, ove riappare la « pietra », il simbolo del « Centro », pure sta di fatto che esso afferma la sua indipendenza dall'ebraismo non meno che dal cristianesimo, che il centro della Kaaba con quello stesso simbolo è preislamico ed ha origini remote difficili da determinare; che nella tradizione esoterica islamica il punto di riferimento è la figura misteriosa del Khidr, concepito come superiore ed anteriore ai profeti biblici. L'Islàm esclude un tema caratteristico dell'ebraismo, che nel cristianesimo diverrà dogma e base del mistero crìstico: mantiene, sensibilmente affievolito, il mito della caduta di Adamo, senza trarne tuttavia il motivo del « peccato originale ». In questo esso vede una « illusione diabolica » — talbis Iblis — anzi, in un certo modo, tale motivo viene invertito, la caduta di Satana — Iblis o Shaitan — essendo ricondotta, nel *Corano* (XVIII, 48), al

[29] Cfr. T. Fritsch, *Handbuch der Judenfrage, Leipzig*[2], 1932, p. 469.

rifiuto di questi di prostrarsi, insieme agli angeli, davanti Adamo. Così viene respinta anche l'idea di un Redentore o Salvatore, centro del cristianesimo, non solo, ma viene esclusa la mediazione di una casta sacerdotale. Concepito il Divino in assoluta purezza monoteistica, senza un « Figlio », senza una qualità di « Padre », senza una « Madre di Dio », ogni uomo quale muslem appare direttamente connesso a Dio e santificato attraverso la legge, la quale permea ed organizza in modo assolutamente unitario la vita in ogni sua espressione, giuridica, religiosa, sociale. Come si è accennato, nell'Islàm originario l'unica forma di ascesi che si concepì fu quella dell'azione, in termini di jîhad, di « guerra santa », guerra, teoricamente, da non interrompere mai, fino al pieno consolidamento della legge divina. E appunto attraverso la guerra santa, non per un'azione di predicazione e di apostolato, l'Islàm ebbe una espansione repentina, prodigiosa, formando non solo l'Impero dei Califfi, ma soprattutto l'unità propria ad una razza dello spirito — umma —, la « nazione islamica ».

Infine l'Islàm presenta una completezza tradizionale in quanto il mondo della Shâryah e della Sunna, della legge exoterica e della tradizione, ha il suo complemento non tanto in una mistica, quanto in vere e proprie organizzazioni iniziatiche — turuq — cui è proprio l'insegnamento esoterico, il ta'wil, e la dottrina metafisica della Identità Suprema, tawhid. La nozione, ricorrente in tali organizzazioni, e, in genere, nella cosidetta Shya, del masum, della doppia prerogativa dell'isma, o infallibilità dottrinale, e dell'impossibilità di esser lesi dalla colpa, per i capi, gli Imam visibili ed invisibili, e i mujtahid, riconduce alla linea di una razza non spezzata e formata da una tradizione di un livello superiore non solo all'ebraismo, ma anche alle credenze che conquistarono l'Occidente.

Per l' I n d i a , che per antico nome ebbe aryâvarta, cioè terra degli Arii, se il termine che designa la casta, var*n*a, vuole anche dire colore, e se la casta servile dei çûdra, opposta a quella degli ârya come alla razza dei « rinati », dvîja, è anche detta razza nera, k*r*sh*n*a-var*n*a, razza nemica, dâsa-var*n*a, e non-divina, asurya — in ciò può vedersi il ricordo della differenza spirituale, esistente fra due razze che originariamente si scontrarono, e altresì della natura di quella che andò a formare le caste superiori. A parte il suo contenuto metafisico, lo stesso mito di Indra — chiamato hari-yaka, cioè il « biondo » o « dalla chioma d'oro » — che nasce a dispetto della madre, infrange il vincolo della madre e, da lei abbandonato, non perisce ma

sa trovare una via gloriosa [30], di questo dio luminoso e eroico che stermina moltitudini di neri k*r*sh*n*a e assoggetta il colore dâsa facendo precipitare i dasyu che volevano scalare il « cielo »; che assiste l'ârya e, coi suoi « amici bianchi », conquista sempre più vaste terre [31], è fra quelli suscettibili di aver anche un significato storico; e le gesta dello stesso dio che combatte la serpe Ahi e il temibile mago Namuci — forse la stessa lotta leggendaria dei deva contro gli asura [32] — infine, la folgorazione della dea dell'aurora « che voleva esser grande » e la distruzione del demone V*r*tra e della sua madre sempre da parte di Indra, che così « genera il Sole e il cielo » [33], cioè il culto ùrano-solare, possono contenere allusioni alla lotta del culto dei conquistatori arii contro quello demonico e magico (in senso inferiore) di razze aborigene dravidiche, paleomalesi e simili. Peraltro, se l'epopea parla di una dinastia solare originaria — sûrya-va*m*ça — che sembra essersi affermata in India distruggendo una dinastia lunare, ciò potrebbe essere ancor una traccia della lotta contro forme apparentate al ciclo « atlantico-meridionale » [34]: mentre la storia di Râma nella forma di Paraçu, cioè di una figura di eroe recante la simbolica ascia iperborea che avrebbe annientato, in sue diverse manifestazioni, i guerrieri in rivolta in un'epoca in cui gli avi degli Indù abitavano ancora una regione settentrionale e dal Nord avrebbe spianate le vie alla razza dei brahmâ*n*a [35]; e anche la tradizione circa Vishnu, detto parimenti l'« aureo » o il « biondo », che distrugge i mlecchas, ceppi guerrieri degradati e disgiunti dal sacro [36]; sono fra i temi allusivi al superamento di forme degenerative e ad una riaffermazione o restaurazione di tipo « eroico ».

Tuttavia nell'India storica si trovano anche tracce di una modificazione probabilmente dovuta al substrato delle razze autoctone dominate, per cui, per via di una azione sottile corrosiva dell'originaria spiritualità dei conquistatori arî, pur sussistendo forme di ascesi virile e di

[30] Cfr. Rg-*Veda*, IV, 18; *Maitrâyani-samhitâ*, II, I, 12.
[31] Cfr. Rg-*Veda*, II, 12, 4; VIII, 13, 14; IV, 47, 204; III, 34, 9; 1, 100, 18.
[32] T. Segerstedt, *Les Asouras dans la religion védique*, Rev. Hist. Rel., LVII, 1908, pp. 164 sgg.
[33] Rg-*Veda*, IV, 30; I, 32, 4, 9.
[34] Alcune recenti ricerche archeologiche hanno portato alla luce le vestigia di una civiltà indù-prearia di tipo affine a quella sumera (cfr. V. Papesso, *Inni del Rig-Veda*, Bologna, 1929, v. I, p. 15), cioè a quella che dette i principali elementi alle civiltà del ciclo mediterraneo sud-orientale. In relazione, invece, all'elemento ario, si può rilevare che in India l'attributo usato per le divinità e gli eroi che « salvano » è hari e harit, termine che però vuol dire sia l'« aureo » (relazione al ciclo primordiale: cfr. Apollo, Horo, ecc.) sia il « biondo ».
[35] *Mahâbhârata*, Vanaparva, 11071 sgg.; *Vishnu-purâna*, IV, 8.
[36] *Vishnu-purâna*, IV, 3.

compimento eroico, l'India, nel complesso, finì col declinare nel senso della « contemplazione » e della « sacerdotalità », più che restare rigorosamente fedele alla linea originaria regale e solare. Il periodo di alta tensione giunge fino ai tempi di Viçvâmitra, che ancora incarnò la dignità regale e, insieme, quella sacerdotale e esercitò la sua autorità su tutti i ceppi arî ancora riuniti nella regione del Panjab. Il successivo periodo, connesso all'espansione nei paesi del Gange, è quello della scissione.

L'autorità che in India acquistò la casta sacerdotale può dunque, come nel caso dell'Egitto, considerarsi successiva e procede probabilmente dall'importanza che a poco a poco prese il purohita — il brâhma*n*a alle dipendenze del re sacrale, — allorché, col frazionarsi degli Arî nelle nuove terre, le dinastie originarie decaddero, tanto da presentarsi, alla fine, in molti casi, di fronte ai sacerdoti come una semplice nobiltà guerriera [37]. Le epopee ricordano una lunga e violenta lotta fra casta sacerdotale e casta guerriera pel dominio dell'India [38]. La scissione, avvenuta in un periodo successivo, non impedì, del resto, che spesso il sacerdote non continuasse ad avere tratti virili e regali e che la casta guerriera (detta originariamente casta regale: râjanya), a sua volta, non conservasse spesso una propria spiritualità, che si riaffermò in varî casi su quella sacerdotale; spiritualità, nella quale spesso figurano tracce precise dell'elemento boreale originario.

Peraltro, elementi « nordici » nella civiltà indo-aria sono il tipo austero dell'antico atharvan, il « Signore del fuoco », colui che « per primo ha aperto le vie attraverso i sacrifici [39] e del brâhma*n*a quale dominatore del brahman — b*r*haspati — e degli dèi attraverso le sue formule di potenza; la dottrina dell'Io assoluto — âtmâ — del primo periodo upanishadico, che trova riscontro nel principio impassibile e luminoso purusha del Sâ*m*khya, l'ascesi virile e cosciente, volta verso l'incondizionato, propria alla buddhistica dottrina del risveglio; la dottrina, dichiarata d'origine solare e di retaggio regale, dell'azione pura e del puro eroismo esposta nella *Bhagavad-gîtâ*; più all'esterno, la concezione vèdica del mondo come « ordine » — *r*ta — e legge

[37] H. ROTH, in *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, v. I, pp. 81 sgg.

[38] Cfr. per es. *Mahâbhârata* (Çanti-parva, 1800 sgg.); *Ramâyâna*, I, cap. 52. Per l'intreccio di motivi già noti è interessante la tradizione circa una dinastia lunare, che, attraverso Soma, viene messa in relazione con la casta sacerdotale e il mondo tellurico-vegetale. Questa dinastia, s'impadronisce del rito solare — râjasurya — diviene violenta, cerca di rapire la donna divina Târa e provoca una guerra fra dèi e asura (*Vishnu-purâna*, IV, 6).

[39] R*g*-*Veda*, I, 83, 5.

— dharma —, il diritto paterno, il culto del fuoco, il rito dell'arsione simbolica dei cadaveri, il regime delle caste, il culto della verità e dell'onore, il mito del sovrano universale sacrale — cakravartî. Qui restano presenti, nella loro assunzione superiore, entrambi i poli tradizionali, « azione » e « contemplazione », variamente intrecciati.

Nei tempi più antichi, in India la componente meridionale può ritrovarsi invece in tutto ciò che, di contro agli elementi più puri e incorporei del culto vedico, tradisce una specie di demonismo dell'imaginazione, un prorompere scomposto e tropicale di simboli animali e vegetali che poi finiscono col predominare nella gran parte delle espressioni esteriori artistico-religiose della civiltà indù. Per quanto nelle assunzioni çivaite esso si purifichi in una dottrina della potenza e in una magia di tipo superiore [40], purtuttavia il culto tantrico della Çakti con la sua divinificazione della donna e i suoi aspetti orgiastici esprime la reinsorgenza di una radice antica, prearia, congenialmente affine alle stesse civiltà mediterraneo-asiatiche, ove appunto dominano la figura e il culto della Madre [41]. Ed è possibile che questa stessa origine abbia tutto ciò che nell'ascetismo indù ha carattere mortificatorio e maceratorio; una stessa vena ideale lo riconnetterebbe allora a ciò che si è visto anche apparire fra i Maya e le civiltà di ceppo sumero [42].

Da un altro lato, lo sfaldamento della visione aria del mondo in India, prende inizio dove l'identità fra l'âtmâ e il Brahman venne interpretata in un senso panteistico che riconduce allo spirito del Sud. Il Brahman, allora, non è più, come nel primo periodo atharvavèdico e, ancora, in quello dei *Brâhmana*, lo spirito, la forza magica informe, con qualità quasi di « mana », che l'Ario domina e dirige col suo rito: è invece l'Uno-Tutto, dal quale procede ogni vita e nel quale essa si ridissolve. Interpretata in tale senso panteistico, la dottrina dell'identità dell'âtmâ col brahman porta alla negazione della personalità spirituale e si trasforma in un fermento di degenerescenza e di promiscuità: uno dei suoi corollarî sarà l'identità di tutte le creature. La dottrina della rincarnazione, intesa nel senso del primato del destino di una ricorrente e sempre vana riapparizione nel mondo condizionato, o sa*m*sâra — dottrina inesistente nel primo periodo vèdico — viene in primo piano. E l'ascesi così può orientarsi verso una libera-

[40] Cfr. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza,* cit., introduzione e passim.
[41] Cfr. J. WOODROFFE, *Shakti and Shâkta,* Madras,London, 1929, passim e p. 19.
[42] M. ELIADE, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique hindoue,* Paris-Bucaresti, 1936, che però sviluppa oltre il segno questa tesi.

zione avente il significato più di una evasione che non di un compimento veramente trascendente.

Il buddhismo delle origini, opera di un asceta di stirpe guerriera, sotto varî aspetti può considerarsi come una reazione sia contro di ciò, sia contro l'interesse puramente speculativo e il formalismo ritualistico venuti a prevalere in molti ambienti brahmani. La dottrina buddhista del risveglio, dichiarando propria « all'uomo volgare, che nulla ha conosciuto, senza intendimento per ciò che è santo, alla santa dottrina estraneo, alla santa dottrina inaccessibile; senza intendimento per ciò che è nobile, alla dottrina dei nobili estraneo, alla dottrina dei nobili inaccessibile » la via dell'identificazione di sé sia con le cose e gli elementi, sia con la natura, col tutto e con la stessa divinità teistica (il Brahmâ)[43] — pone nel modo più netto il principio di un'ascesi aristocratica rivolta ad un fine veramente trascendente. Si tratta perciò di una riforma intervenuta in un punto di crisi della spiritualità tradizionale indo-aria, che, peraltro, è contemporaneo a crisi che si manifestarono in altre civiltà, sia d'Oriente che d'Occidente. A tale riguardo, nel buddhismo è anche caratteristica l'opposizione di uno spirito pragmatico e realistico a ciò che è semplice dottrina o dialettica e che in Grecia diverrà « pensiero filosofico ». Il buddhismo non si oppone alla dottrina tradizionale dell'âtmâ che in quanto questa non corrispondeva più ad una realtà vivente, in quanto essa nella casta brâhma*n*a si andava devirilizzando in un complesso di teorie e di speculazioni. Negando ad ogni essere mortale l'âtmâ, negando — in fondo — la stessa dottrina della rincarnazione (giacché il buddhismo non ammette il sussistere di un nucleo personale identico attraverso le varie incarnazioni — non è un « io », ma è la « brama », ta*n*hâ, che si rincarna), riaffermando tuttavia l'âtmâ sotto le specie del nirvâ*n*a, cioè come uno stato raggiungibile solo eccezionalmente attraverso l'ascesi, il buddhismo porta ad atto un tema « eroico » (conquista dell'immortalità) di contro agli echi di una autocoscienza divina primordiale conservatisi in varie dottrine della casta dei brâhma*n*a, cui, peraltro, per un processo di oscuramento già in corso, nella gran parte degli uomini non corrispondeva più una esperienza[44].

In un periodo più recente, un fenomeno caratteristico a tale riguardo, come espressione dei due motivi contrastanti, è l'opposizione

[43] Cfr. la sequenza del *Majjhimanikâyo*, I, 1.

[44] Per una esposizione sistematica, basata sui testi, della vera dottrina del buddhismo delle origini, con relazione, anche, al suo luogo storico, cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio,* cit.

fra la dottrina della bhakti di Râmânuja e la dottrina Vedânta di Çâ*n*kara. La dottrina di Çâ*n*kara, sotto varî aspetti, appare improntata dallo spirito di una severa, nuda ascesi intellettuale. Purtuttavia, essa nell'intimo resta orientata verso il tema demetrico-lunare del Brahman senza forma — nirgu*n*a-brahman — rispetto al quale ogni determinazione non è che una illusione e una negazione, un puro parto d'ignoranza. Perciò può dirsi che in Çâ*n*kara appare la più alta delle possibilità di una civiltà dell'età dell'argento. Ora, di contro a lui, Râmânuja può considerarsi invece come l'esponente dell'età successiva, determinata dall'elemento soltanto umano, e del motivo nuovo, che si è già visto apparire nella decadenza dell'Egitto e nei cicli semiti: il motivo della distanza metafisica fra umano e divino, che allontana dall'uomo la possibilità « eroica », gli lascia solo l'attitudine devozionale nel senso — ormai e soprattutto — di un mero fatto di sentimento. Così, mentre il dio personale nel Vedânta non era ammesso che al livello di un « sapere inferiore » e al disopra della devozione, concepita come rapporto da figlio a padre, pit*r*-putra-bhâva, si poneva il più alto stato dell'ekatâbhâva, cioè di una suprema unità — tutto ciò viene attaccato da Râmânuja come blasfemìa e eresia, con un pathos simile a quello del primo cristianesimo [45]. In Râmânuja si manifesta dunque la consapevolezza, a cui l'umanità più recente era giunta, dell'irrealtà dell'antica dottrina dell'âtmâ, la percezione della distanza che intercorreva ormai fra l'Io effettivo e l'Io trascendente, l'âtmâ. La superiore, sia pure eccezionale possibilità che il buddhismo afferma, e che in una certa misura è ammessa nello stesso Vedânta in quanto esso fa suo il principio dell'identificazione metafisica, viene esclusa.

Così nella civiltà indù dei tempi storici si ha un intreccio di forme e di significati che si possono ricondurre rispettivamente alla spiritualità ario-boreale (e dove noi, in sede di dottrina, traemmo dall'India esempî di « tradizionalità » ci riferimmo, appunto e soprattutto, a questo suo aspetto) e ad alterazioni di questa spiritualità, tradenti più o meno influenze dovute al substrato delle razze aborigene soggiogate, ai loro culti ctoni, alla loro sfrenata imaginazione, alla loro promiscuità, all'empito orgiastico e caotico delle loro evocazioni e delle loro estasi. Se l'India più recente, considerata nel suo filone centrale, si presenta di certo come una civiltà tradizionale, in quanto in essa la vita è in tutto e per tutto orientata sacralmente e ritualmente, pure, come into-

[45] Cfr. R. Otto, *Die Gnadereligion Indiens und das Christentum*, Gotha, 1930. La stessa involuzione si ebbe in varie forme del buddhismo divenuto « religione », ad esempio nell'amidismo.

nazione — già lo si è rilevato —, essa incarna soprattutto l'una delle due possibilità secondarie che nelle origini erano riprese in una sintesi superiore: la possibilità di un mondo tradizionale c o n t e m p l a t i v o. Il polo dell'ascesi come « conoscenza », e non come « azione », contrassegna lo spirito tradizionale dell'India più recente, malgrado molte forme compresenti, ma non predominanti, in cui risorse in sede « eroica » l'orientamento proprio alla razza interna della casta guerriera.

L' I r a n sembra essere rimasto più fedele a tale orientamento, anche se non raggiunse la stessa altezza metafisica conseguita dall'India attraverso le vie della contemplazione. Il carattere guerriero del culto di Ahura-Mazda è troppo noto, perché qui vi sia bisogno di metterlo in rilievo. Lo stesso è da dirsi pel culto paleoiranico del fuoco, parte del quale è l'ormai nota dottrina del hvarenô o « gloria »: del pari, pel rigoroso sistema iranico del diritto paterno, per l'etica aria della verità e della fedeltà, per l'ideale del mondo come rtam e asha, cioè come cosmos, rito e ordine, legato a quel principio uranico dominatore che, in sèguito, quando fu superata l'originaria pluralità dei primi ceppi conquistatori, doveva condurre all'ideale metafisico dell'Impero e al corrispondente concetto del sovrano quale « Re dei re ».

È caratteristico che originariamente, presso a tre classi che corrispondono alle tre caste superiori degli ârya indù (brâhma*n*a, kshatriya e vaiçya) nell'Iran non figura una classe distinta dei çudra: quasi come se i ceppi arî in quelle regioni non avessero incontrato, o non avessero incontrato come strato importante, l'elemento aborigeno del Sud, cui si deve verosimilmente l'alterazione dell'antico spirito indù. L'Iran ha in comune con l'India il culto della verità, della lealtà e dell'onore; e il tipo dell'atharvan medio-irânico — signore del fuoco sacro, sinonimo, sotto varî riguardi, dell'« uomo della legge primordiale », paoriyô thaêsha — è l'equivalente del tipo indù dell'atharvan e del brâhma*n*a nella sua forma originaria, non ancora sacerdotale. Tuttavia anche in seno a questa spiritualità aristocratica deve essersi avuto un declino, fino ad una crisi e all'apparire, in Z a r a t h u s t r a, di una figura di riformatore, simile a quella del Buddha. Anche in Zarathustra si può ravvisare una reazione intesa a reintegrare i principî del culto originario — i quali stavano oscurandosi in un senso naturalistico — in una forma più pura e incorporea, anche se, in varî aspetti, non esente da un certo « mora-

lismo ». Particolare significato ha la leggenda, riportata dallo *Yaçna* e dal *Bundahesh,* secondo la quale Zarathustra sarebbe « nato » nell'Airyanem vaêjô, cioè nella terra boreale primordiale, qui concepita come « seme della razza degli Arî », e anche come luogo dell'età dell'oro e della « gloria » regale; là Zarathustra avrebbe dapprima rivelato la sua dottrina. L'epoca precisa in cui visse Zarathustra è controversa. Il fatto è che « Zarathustra » — come del resto « Ermete » (l'Ermete egizio) e altre figure del genere — ha designato meno una singola persona che non una data influenza spirituale, per cui si tratta di un nome che può essere stato riferito anche ad esseri distinti che in epoche diverse hanno incarnato detta influenza. Lo Zarathustra storico, di cui di solito si parla, va considerato come una manifestazione specifica di essa e, in un certo modo, dello Zarathustra primordiale iperboreo (donde il tema della sua nascita appunto nel centro originario), in un'epoca che coincide approssimativamente con quella dell'accennata crisi di altre tradizioni, per esercitare un'azione rettificatrice parallela a quella del Buddha. Zarathustra — particolare interessante — combatte il dio di tenebra rivestente la forma di un demone feminile, invocando per sé, in tale lotta, appunto una corrente — la corrente Dâita — dell'Airyanem-vaêjô [46]. Sul piano concreto, sono riferite ripetute aspre lotte di Zarathustra contro la precedente casta dei sacerdoti mazdei, tanto che questi in alcuni testi vengono considerati come degli emissari dei daeva, cioè delle entità nemiche del dio di luce: cosa che dice di una sopravvenuta involuzione di quella casta. Che nell'insieme della tradizione iranica, la cui « dominante » ebbe carattere essenzialmente ario e regale, sia sussistita una tensione dovuta alla pretesa egemonica della casta sacerdotale, lo mostra il tentativo del sacerdote Gaumata, il quale tenta di usurpare, ad un dato momento, il potere supremo e di costituire una teocrazia; ma viene scacciato da Dario I. Questo è però l'unico tentativo del genere registrato dalla storia iranica.

Il tema originario, quasi come se al contatto con le forme tradizionali alterate di altri popoli riprendesse nuovo vigore, risorge assai distinto col mithracismo, sotto le specie di un nuovo ciclo « eroico » con una precisa base iniziatica. Mithra, eroe solare vincitore del toro tellurico, già antico dio dell'etere luminoso, simile ad Indra e allo stesso Mitra indù, figura staccata da quelle donne o dee che accompagnano afroditicamente o dionisicamente gli dèi

[46] Cfr. *Vendîdâd,* XIX, 2.

siriaci e quelli della decadenza egizia — incarna in modo caratteristico lo spirito nordico-uranio nella sua forma guerriera. Peraltro, è significativo che in alcuni ambienti Mithra venisse identificato non pure con l'Apollo iperboreo, dio dell'età aurea, ma altresì con Prometeo [47]: ciò allude alla trasfigurazione luminosa, per cui il titano si confonde con una divinità che personificava la spiritualità primordiale. Mithra nasce da una « pietra » recando già il doppio simbolo della spada e della luce (fiaccola); e per un motivo presente anche nel mito titanico si possono ricordare le figurazioni di Mithra che spoglia l'« Albero » per farsi una veste e che intraprende poi una lotta col Sole che egli vince, prima di allearsi e quasi identificarsi con lui [48].

Anche la struttura guerriera della gerarchia iniziatica mithriaca è abbastanza nota. L'antitellurismo caratterizza il mithracismo, in quanto esso, a differenza delle vedute proprie ai seguaci di Serapide e di Iside, situava il soggiorno dei liberati non nelle profondità della terra, bensì nelle sfere della pura luce urania, dopo che il passaggio attraverso i varî pianeti li ha spogliati da ogni terrestrità e passionalità [49]. Inoltre, si deve rilevare la quasi generale significativa esclusione delle donne dal culto e dall'iniziazione mithriaca; l'ethos della comunità mithriaca, ove, se insieme al principio gerarchico si affermava quello della fraternità, esso era tuttavia nettamente opposto al sentimento promiscuo proprio alle comunità meridionali e anche all'oscura dipendenza dal sangue così caratteristica, ad esempio, nell'ebraismo. La fraternità degli iniziati mithriaci, che assumevano il nome di « soldati », era quella chiara, fortemente individuata, che poteva esistere fra guerrieri associati in una comune impresa, anziché quella avente per base la mistica della caritas [50]. È lo stesso ethos che riapparirà sia in Roma, sia nei ceppi germanici.

In realtà, se il mithracismo subì, in certi aspetti, uno sfaldamento quando Mithra fu concepito sotto specie di σότηρ, di « Salvatore » e di « Mediatore », μεσίτης su di un piano già quasi religioso, purtuttavia esso, nel suo nucleo centrale, anche storicamente, nel punto della grande crisi del mondo antico, per un certo periodo

[47] Cfr. CUMONT, *Fin du Monde. etc.*, cit., p. 37.
[48] Cfr. CUMONT, *Mist. Mithra*, cit., pp. 134-135.
[49] Se, nell'uso funerario, gli Irani non praticavano, come altri ceppi nordico-arî, l'arsione, ciò si deve — come ha rilevato giustamente W. RIDGEWAY (*Early Age of Greece*, Cambridge, 1901, p. 544) — all'idea, che il cadavere contaminerebbe la sacrità del fuoco.
[50] Cfr. CUMONT, *Relig. orient. dans le Pagan. etc.*, cit., pp. XV, 160, 162.

si presentò come il simbolo di una direzione diversa che l'Occidente romanizzato avrebbe potuto prendere, di fronte a quella rappresentata dal cristianesimo, che invece prevalse e intorno alla quale dovevano cristallizzarsi varie influenze disgregatrici e antitradizionali, secondo quel che fra breve si dirà. È al mithracismo che, essenzialmente, cercò di appoggiarsi l'ultima reazione spirituale dell'antica romanità, quella dell'Imperatore Giuliano, iniziato egli stesso ai misteri di quel rito.

Ricorderemo infine che anche dopo l'islamizzazione dello spazio dell'antica civiltà irànica temi legati alla precedente tradizione ebbero modo di riaffermarsi. Così dai Safauridi in poi (1501-1722) la religione ufficiale di Persia è stata l'imamismo, il quale s'incentra nell'idea di un capo (Imam) invisibile che, dopo un periodo di « assenza » — ghaiba — riapparirà per « vincere l'ingiustizia e riportare l'età dell'oro sulla terra ». E i sovrani persiani hanno considerato sé stessi come dei facenti-funzione provvisori dell'Imam nascosto nei secoli dell'assenza, fino al tempo del suo nuovo apparire. È l'antico tema ario-iranico di Çaoshyanç.

9. – IL CICLO EROICO-URANIO OCCIDENTALE

a) IL CICLO ELLENICO.

Portandosi ad Occidente, nell'Ellade sono da considerare due aspetti. Il primo si connette a significati analoghi a quelli già constatati nel formarsi di altre grandi tradizioni, i quali rimandano ad un mondo non ancora secolarizzato, ancora compenetrato dal principio generale del « sacro ». Il secondo aspetto si riferisce invece a processi che preludiano l'ultimo ciclo, il ciclo umanistico, laico e razionalistico: ed è appunto per questo aspetto che molti moderni vedono volentieri nella Grecia il principio della loro civiltà.

Anche la civiltà ellenica presenta uno strato più antico, che è quello egeo e pelasgico, ove ricorre il tema generale della civiltà atlantica dell'età dell'argento, soprattutto in forma di demetrismo, con frequente interferenza di motivi di un ordine più basso, legati a culti ctonico-demonici. Di contro a questo strato, come propriamente elleniche stanno le forme della civiltà creata dai ceppi conquistatori achei e dorici caratterizzata dall'ideale olimpico del ciclo omerico e dal culto dell'Apollo iperboreo, la cui lotta vittoriosa contro la serpe Pitone, sepolta sotto il tempio apollineo di Delfo (e a Delfo, prima di tale culto, vigeva l'oracolo della Madre, di Gea, associata al demone delle acque, al Poseidone atlantico-pelasgico), è ancor uno dei miti dal doppio significato — significato metafisico da una parte, e dall'altra, di lotta di una razza di culto uranico contro una di culto ctonio. In terzo luogo, vanno considerati gli effetti di una riemergenza dello strato originario, per via della quale si affermarono le varietà del dionisismo, dell'afroditismo, lo stesso pitagorismo e altri orienta-

menti legati al culto e al rito ctonio, con corrispondenti forme sociali e del costume.

Ciò vale in buona misura anche sul piano etnico. Da questo punto di vista si possono distinguere, complessivamente, tre strati. Il primo rimanda a residui di razze completamente estranee a quelle del ciclo nordico-occidentale o atlantico, quindi, anche a quelle indoeuropee. Il secondo elemento deriva probabilmente da diramazioni della razza atlantico-occidentale spintesi in tempi arcaici nel bacino del Mediterraneo: lo si potrebbe chiamare anche paleoindoeuropeo, tenendo però presente, in fatto di civiltà, l'alterazione e l'involuzione che esso subì. A questo elemento si connette essenzialmente la civiltà pelasgica. Il terzo elemento corrisponde ai popoli propriamente ellenici, di origine nordico-occidentale, scesi in Grecia in un periodo relativamente recente [1]. Questa triplice stratificazione, col dinamismo delle corrispondenti influenze, la si ritroverà nella stessa antica civiltà italica. Quanto all'Ellade, è possibile che essa abbia avuto relazione con le tre classi degli Spartiati, dei Perioci e degli Eloti, di cui si compose l'antica Sparta. E la tripartizione, al luogo della quadripartizione tradizionale, qui si spiega con la presenza di una aristocrazia che — come, in varî casi, accadde parimenti nella romanità — ebbe carattere guerriero e, simultaneamente, sacrale: tale fu, ad esempio, la stirpe degli Eraclidi, o dei Geleonti, gli « Splendenti », che per capostipite simbolico avevano lo stesso Zeus o Geleone.

Anche a prescindere dal tono ostile con cui spesso gli storici greci si espressero nei riguardi dei Pelasgi, e la connessione, che essi stabilirono non di rado, fra un tale popolo e i culti e le usanze di tipo egizio-siriaco — l'eterogeneità del mondo acheo rispetto alla precedente civilizzazione pelasgica [2] è un fatto riconosciuto dagli stessi ricercatori moderni: come è un fatto, per contro, l'affinità sia razziale, sia come costumi e, in genere, come civiltà degli Achei e dei Dorî coi gruppi nordico-arî dei Celti, dei Germani e degli Scandinavi, oltreché con gli stessi Arî dell'India [3]. La nuda purità lineare, la chia-

[1] Analoga tripartizione viene tracciata da KRETSCHMER e da H. GÜNTHER, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, München, 1929, pp. 11-12.

[2] ERODOTO (I, 56; VIII, 44) considera come Pelasgi i primi abitanti ionici di Atene e chiama « barbara », cioè non-ellenica, la loro lingua.

[3] Cfr. W. RIDGEWAY, *The early age of Greece*, Cambridge, 1901, v. I, c. IV, pp. 337-406; c. V, pp. 407 sgg., 541 e passim. Quest'opera contiene molti elementi pregevoli appunto in ordine alla separazione della componente nordica da quella pelasgica nel corpo della civiltà ellenica, anche se l'A. considera più l'opposizione etnica e di civiltà in senso ristretto, che non quella spirituale, esistente fra tali componenti.

rezza geometrica e solare, l'essenzialità di una semplificazione che ha del liberato e, ad un tempo, del possente, di una primordialità che pur è — assolutamente — forma, cosmos, nello stile dorico, di contro al caoticamente organico e all'ornamentale dei simboli animali e vegetali prevalenti nelle tracce della civiltà cretominoica; le figurazioni luminose olimpiche di contro alle tradizioni di dèi-serpenti e di uomini-serpenti, di dèmoni a testa d'asino e di dee nere a testa equina, al culto magico del fuoco sotterraneo o del dio delle acque e così via — dice chiaramente quali forze si scontrarono in Grecia in quella vicenda preistorica, uno degli episodi della quale fu la caduta del leggendario regno di Minos, intronato nella terra pelasgica ove Zeus è un dèmone ctonico ed è mortale [4]; ove la nera Madre Terra è la più grande e la più possente fra le divinità; ove vige, in prevalenza, il culto — sempre legato al feminile e forse connesso alla decadenza egizia [5] — di Hera, Hestia, Themis, delle Chariti e delle Nereidi; ove, in ogni caso, il limite supremo è costituito dal mistero demetrico-lunare, non senza trasposizioni ginecocratiche nel rito e nei costumi [6].

Su di un diverso piano, una traccia della vittoria della nuova civiltà sull'antica, la si trova nelle *Eumenidi* di Eschilo. Nell'assemblea divina che giudica Oreste, il quale aveva ucciso sua madre Clitemnestra per vendicare il padre, appare in modo distinto il conflitto fra verità e diritto virile e verità e diritto materno. Apollo e Athena si schierano contro le divinità feminili notturne che vogliono vendetta su Oreste, contro le Erinni. Se, con richiamo alla simbolica nascita di Athena, e in opposizione alla maternità senza sposo di vergini primordiali,

[4] Cfr. per es. CALLIMACO, *Zeus*, v. 9.

[5] Cfr. per es. ERODOTO, II, 50. Sul pelasgico Minos, esistono due tradizioni: nell'una egli è dato come un re giusto, un legislatore divino (il suo nome, verosimilmente, non è privo di relazione etimologica col Manu indù, col Manes egizio, col Mannus germanico, forse con lo stesso Numa latino); nell'altra, appare come una potenza violenta e demonica, signora delle acque (cfr. PRELLER, *Griechisch. Mythol.*, cit., v. II, pp. 119-120). La tradizione relativa all'opposizione fra gli Elleni e Minos va essenzialmente riferita al secondo degli aspetti ora indicati.

[6] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 43: « La ginecocrazia rientra nell'eredità di quelle razze, che STRABONE (VII, 321; XII, 572) ci presenta come i barbari, come i primi abitatori preellenici della Grecia e dell'Asia Minore e le cui continue migrazioni iniziarono la storia antica allo stesso modo che le ondate dei popoli nordici in un'epoca successiva dischiusero la storia del nostro tempo ». Il Mosso (*Origini della civiltà medit.*, cit., p. 128) rileva come le sacerdotesse del sarcofago di Haghia Triada compiano le funzioni più importanti del sacerdozio, mentre gli uomini hanno solo una parte secondaria, e indica, che la religione minoico-pelasgica dovette conservare a lungo il suo carattere matriarcale e che la condizione privilegiata della donna non pure nei riti, ma anche nella vita sociale (*Escursioni nel Mediterraneo*, cit., pp. 216, 221) è caratteristica nella civiltà minoica e ravvicina questa civiltà all'etrusca.

viene dichiarato, che si può esser padre senza madre — πατὴρ μὲν, ἄν γένοιτ' ἄνευ μητρός — qui viene in luce appunto l'ideale superiore della virilità, l'idea di una « gènesi » spirituale pura, disciolta dal piano naturalistico, ove la legge e la condizione della Madre imperano. Con l'assoluzione di Oreste, è dunque una legge nuova che trionfa, un nuovo costume, un nuovo culto, un nuovo diritto — lo constata con rammarico il coro delle Eumenidi, le divinità feminili ctoniche dalla testa di serpe, figlie della Notte, simboli dell'antica èra preellenica. Ed è significativo, che Eschilo come luogo del giudizio divino abbia scelto proprio la collina di Ares, il dio guerriero, nell'antica cittadella delle Amazzoni che Teseo aveva distrutto.

La concezione olimpica del divino è, fra gli Elleni, una delle espressioni più caratteristiche della « Luce del Nord »: è appunto la visione di un mondo simbolico di essenze immortali, luminose, staccate dalla regione inferiore degli esseri terreni e delle cose che divengono, anche se, talvolta, una « genesi » figura all'origine di alcuni dèi; è una visione del sacro analogicamente legata ai cieli splendenti e alle altezze nevose come negli stessi simboli dell'Asgard èddico e del Meru vèdico. Le idee circa il Caos come principio originario; circa la Notte e l'Erebo come sue prime manifestazioni e come principî di ogni generazione ulteriore, compresavi quella della Luce e del Giorno; circa la Terra quale Madre universale anteriore al suo sposo celeste; infine, tutta la contingenza di un caotico divenire, soccombere e trasformarsi introdotta fra le stesse nature divine — tali idee, in realtà, non sono elleniche, ma temi che nel sincretismo esiodeo tradiscono il substrato pelasgico.

Insieme a quello olimpico, l'Ellade conobbe tipicamente il tema « eroico ». Parimenti staccati dalla natura mortale e umana, semiddii partecipanti della stessa immortalità olimpica, sono, ellenicamente, gli « eroi »: e l'eroe dorico e acheo, quando non è il sangue stesso di una parentela divina, cioè una naturale sovrannaturalità, è l'azione a definirlo e a formarlo. La sua sostanza, come quella dei tipi che ne deriveranno in cicli più recenti, è interamente epica. Essa non conosce gli abbandoni della Luce del Sud, il riposo nel grembo generatore. È la Vittoria, Nike, a coronare l'Eracle dorico nella sede olimpica. Qui vive una purità virile immune dal « titanico ». Non Prometeo, infatti, è l'ideale, perché per l'Elleno è un vinto rispetto a Zeus il quale in alcune leggende è anche concepito come vincitore de-

gli dèi pelasgici [7] —, l'ideale è l'eroe che risolve l'elemento titanico, che l i b e r a Prometeo essendosi schierato dalla parte degli Olimpici: è Eracle antiginecocratico che distrugge le Amazzoni, che ferisce la stessa Grande Madre, che si impossessa dei pomi delle Esperidi vincendo il drago, che riscatta lo stesso Atlante poiché nel senso non di una pena ma di una prova egli assume la funzione di « polo », sostiene il simbolico peso del mondo fino a che Atlante stesso gli porti i pomi; che, infine, attraverso il « fuoco » passa definitivamente dalla esistenza terrestre all'immortalità olimpica. Divinità che soffrono e che muoiono per poi rivivere come le stesse nature vegetali prodotte dalla terra, divinità che personifichino la passione dell'anima anelante e spezzata, sono del tutto estranee a questa originaria spiritualità ellenica.

Mentre il rituale ctonico, che rimanda agli strati aborigeni e pelasgici, è caratterizzato dalla paura per le forze demoniche, δεισιδαιμονία, da un pervadente senso di « contaminazione », di male che bisogna allontanare, di sciagura che bisogna esorcizzare, ἀποπομπαί, il rituale olimpico acheo conosce soltanto relazioni chiare e precise con gli dèi concepiti positivamente come princìpi di influenze benefiche, senza trepidazione, con la familiarità e la dignità, quasi, di un do ut des in un senso superiore [8]. Lo stesso destino che ormai incombeva su « i più » dell'età oscura — l'Ade —, distintamente riconosciuto, non incuteva angoscia a questa umanità virile. Esso veniva fissato con calmo sguardo. La superiore speranza dei meno si legava alla purità del fuoco, cui si offrivano ritualmente i cadaveri degli eroi e dei grandi per la loro liberazione definitiva con l'arsione del corpo — di contro al rito inumatorio di restituzione simbolica al grembo della Madre Terra, praticato soprattutto dai ceppi preellenici e pelasgici [9]. Il mondo dell'antica anima achea non conobbe il pathos del-

[7] È interessante rilevare che Zeus olimpico, dopo aver vinto i Titanidi, li chiude nel Tartaro o nell'Erebo, il quale non solo è il luogo ove è relegato « Atlante », ma è anche la sede di Ecate, cioè di una delle forme della dea pelasgica.

[8] Cfr. J. E. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge, 1903 (specie pp. 4-10 col testo di Isocrate, 120, 162 sgg., ecc.) ove si trovano molte osservazioni utili in ordine a questa opposizione di un rituale olimpico acheo ad un altro ctonico nell'insieme della religione greca.

[9] Cfr. RIDGEWAY, *Early Age Greece*, cit., c. VII, pp. 506 sgg.; 521-525, ecc. ove vien messa in luce l'opposizione fra i riti di cremazione di origine nordico-aria e quelli di sepoltura di origine greco-pelasgica, e ove si rileva anche quel che già si è detto (p. 264): questo divario riflette due diverse concezioni dell'oltretomba, uranica l'una, tellurica l'altra. Bruciano i cadaveri coloro i quali o vogliono allontanare definitivamente i residui psichici dei « morti », concepiti come influenze malefiche, ovvero (nella forma superiore) coloro che concepiscono per l'anima dell'« eroe » un soggiorno del tutto stac-

l'espiazione e della « salvazione »: ignorò le estasi e gli abbandoni mistici. Anche qui in ciò che sembra unito bisogna separare: bisogna restituire alle rispettive origini antitetiche ciò che si riferisce a ciascuna di esse nel tutto della civiltà ellenica.

La Grecia post-omerica reca varî segni di una riemergenza degli strati originari soggiogati contro l'elemento propriamente ellenico. Vi riappaiono motivi ctoni propri appunto alla civiltà più antica, in quanto il contatto con civiltà vicine andò successivamente a ravvivarli. Il punto di crisi cade, anche qui, fra il VII e il VI secolo. In tale periodo prorompe in Grecia l'empito dionisiaco — fenomeno reso tanto più significativo dal fatto, che fu soprattutto l'elemento feminile ad aprirgli le vie. Si è già detto sul senso universale di tale fenomeno. Qui, varrà solo rilevare che un tale senso si conserva anche quando dalle forme selvagge tracie si passa al Dioniso orfico ellenizzato che resta pur sempre un dio sotterraneo, un ente associato a Gea ctonia e a Zeus ctonio. Anzi, se nello scatenamento e nelle estasi del dionisismo tracio poteva anche lampeggiare l'esperienza reale del trascendente, nell'orfismo predomina invece a poco a poco un pathos già affine a quello delle religioni di redenzione più o meno umanizzate.

Come l'Ebreo si sente maledetto per la caduta di Adamo concepita come « peccato », così l'orfico espia il delitto dei Titani che hanno divorato il dio e, di rado concependo la vera possibilità « eroica », attende da una specie di « Salvatore » — che ha la stessa legge di morte e resurrezione degli dèi-piante e degli dèi-anno — la salute e la liberazione dal corpo [10]. Questa « malattia infettiva » che è il complesso della colpa col terrore pei castighi dell'oltretomba, con l'anelito incomposto, radicato nella parte inferiore e passionale dell'essere, verso una liberazione evasionistica — come è stato giustamente rilevato [11] — non fu mai conosciuta dai Greci nel periodo

cato dalla terra, raggiunto solo quando l'ultimo legame coi viventi, rappresentato dal cadavere, viene distrutto come in una estrema purificazione (cfr. anche ROHDE, *Psyche*, cit., I, pp. 27-33). Il rito della sepoltura, di massima, esprime invece il ritorno della « terra alla terra », la dipendenza dalle origini telluricamente concepite. Nel periodo omerico questo secondo rito è sconosciuto, allo stesso modo che è sconosciuta l'idea di un « inferno » con i suoi terrori.

[10] ERODOTO (II, 81) non distingue troppo Orfeo da Bacco, e se ci sono riferite le modificazioni che Orfeo avrebbe apportato ai riti orgiastici (cfr. DIODORO, III, 65), si deve pensare ad una mitigazione in senso già pitagorico (Orfeo come musico, idea dell'armonia) che però non ne ha alterato il carattere fondamentale. Secondo alcuni, Orfeo sarebbe venuto da Creta, cioè da un centro atlantico-pelasgico, e altri, identificandolo con lo stesso Pitagora, lo fanno discendere direttamente dagli Atlantidi.

[11] Cfr. ROHDE, *Psyche*, cit., v. I, p. 319.

migliore della loro storia, è antiellenica, ha proceduto da influenze estranee [12]. Cosa analoga va pensata circa l'estetizzarsi e il sensualizzarsi della successiva civiltà e società greca, circa il prevalere delle forme ioniche e corinzie su quelle doriche.

Quasi contemporanea all'epidemia dionisiaca, è la crisi dell'antico regime aristocratico-sacrale delle città greche. Un fermento rivoluzionario altera dalle fondamenta le antiche istituzioni, l'antica concezione dello Stato, della legge, del diritto e della stessa proprietà — e dissociando il potere temporale dall'autorità spirituale, riconoscendo il principio elettivo e introducendo istituzioni a poco a poco aperte agli strati sociali inferiori e all'impura aristocrazia del censo (casta dei mercanti: Atene, Cuma, ecc.) e, infine, alla stessa plebe protetta dai tiranni popolari (Argo, Corinto, Sicione, ecc.) [13] — dà luogo al regime democratico. Regalità, oligarchia, poi borghesia, infine dominatori illegittimi che traggono il loro potere da un prestigio puramente personale e si appoggiano al demos, queste sono le fasi della involuzione che già si compì in Grecia, che si ripeté in Roma antica realizzandosi poi in grande e per intero nell'insieme della civiltà moderna.

Ora, nella democrazia greca, più che una vittoria del popolo greco, va considerata una vittoria dell'Asia Minore e, ancor meglio, del Sud, sui ceppi ellenici originarî dispersi nelle loro forze e nei loro uomini [14]. Il fenomeno politico è strettamente connesso con apparizioni similari che toccano più direttamente il piano dello spirito. Si tratta della democraticizzazione che subisce sia la concezione

[12] HARRISON (*Prolegomena to the study etc.*, cit., pp. 120, 162) vede nelle feste greche dove predomina il tema feminile (Thesmophoria, Arrephoria, Skiropophoria, Stenia, ecc. — ed è significativo che le prime, dedicate a Demetra, secondo ERODOTO, II, 171, sarebbero state introdotte e insegnate alle donne pelasgiche dalle Danaidi, varietà delle « Amazzoni »), forme di riti magici di purificazione, propri all'antico culto ctonio. Esse, peraltro, costituirebbero il germe di un certo aspetto dei Misteri, in un periodo più recente: cosa abbastanza verosimile. Il concetto di purificazione ed espiazione, praticamente sconosciuto nel culto olimpico, è nota dominante nello strato inferiore. Poi, si ebbe una specie di compromesso e di sublimazione: perdutasi l'idea aristocratica della divinità come natura (si è ricordato che gli « eroi » erano prevalentemente tali per via della loro discendenza divina), subentra l'idea dell'uomo mortale che aspira alla immortalità e allora l'antico motivo magico-esorcistico delle purificazioni e delle espiazioni viene assunto nella forma mistica di « purificazione dalla morte » e, infine, di una purificazione e espiazione morale: come negli aspetti decadenti dei Misteri preludianti al cristianesimo.

[13] BACHOFEN (*Mutterrecht*, cit. pp. 247-249) ha messo in luce un punto assai interessante: il fatto, che i tiranni popolari, di massima, traggano da una donna il loro potere e si succedano per linea feminile. È uno dei segni della relazione fra democrazia e ginecocrazia, rilevabile anche nel ciclo dei re stranieri in Roma.

[14] Cfr. ROSENBERG, *Mythus des XX. Jahrhund.*, cit. p. 57.

dell'immortalità che quella dell'« eroe ». Se i misteri di Demetra ad Eleusi, nella loro originaria purità e chiusura aristocratica, possono considerarsi come una sublimazione dell'antico Mistero pelasgico, preellenico, questo substrato antico insorge e domina di nuovo quando i Misteri eleusini ammisero chiunque al rito tenuto a creare « un non uguale destino dopo la morte » ponendo un germe che il cristianesimo doveva poi condurre a pieno sviluppo. Per tale via, albeggia e si diffonde in Grecia la strana idea dell'immortalità quasi come qualcosa di naturale per qualsiasi anima di mortale, mentre la nozione di eroe si democraticizza sino al punto che in certe regioni — per es. in Beozia — si finì col considerare come « eroi » uomini, i quali — come si è espresso argutamente qualcuno [15] — di eroico non avevano null'altro che il mero fatto di esser morti.

Il pitagorismo in Grecia significò, sotto varî aspetti, un ritorno dello spirito pelasgico. Malgrado i suoi simboli astrali e solari (e perfino una traccia iperborea) la dottrina pitagorica è essenzialmente improntata dal tema demetrico e panteistico [16]. In fondo, lo spirito lunare della scienza sacerdotale caldea o maya si riflette nella sua visione del mondo come numero e armonia; l'oscuro motivo pessimistico e fatalistico del tellurismo si conserva nel concetto pitagorico della nascita in terra come punizione e pena e nello stesso insegnamento relativo alla rincarnazione. Circa quest'ultimo, si sa già di che cosa esso sia sintomo. L'anima che ricorrentemente si incarna non è che l'anima soggiacente alla legge ctonia. Il pitagorismo, e lo stesso orfismo, insegnando la rincarnazione, mostrano il risalto che la loro concezione dà al principio telluricamente soggetto alla rinascita, epperò alla verità propria alla civiltà della Madre. La nostalgia di Pitagora per le dee di tipo demetrico (dopo la sua morte l'abitazione di Pitagora divenne un santuario di Demetra), la dignità che le donne avevano nelle sette pitagoriche ove esse figuravano perfino come iniziatrici e dove significativamènte l'arsione rituale funeraria era proibita e si aveva un orrore pel sangue — sono, su tale base, aspetti assai comprensibili [17]. In un quadro di tal genere

[15] ROHDE, *Psyche*, v. II, p. 361.
[16] Cfr. BACHOFEN, *Mutterrecht*, §§ 149-150. Per una indicazione degli elementi opposti nell'insieme del pitagorismo cfr. J. EVOLA, *I Versi Aurei pitagorei*, Roma, 1960.
[17] Secondo alcuni, Pitagora dovrebbe la sua dottrina all'insegnamento di una donna, Temistoclea (DIOGENE LAERZIO, *Vit. Pytag.*, V): egli incarica delle donne ad insegnare la dottrina, riconoscendo la loro maggior disposizione al culto divino, e la sua comunità ha forme che ricordano il matriarcato (*ibid.*, passim e XXI, VIII). PLINIO (*Nat. Hist.*, XXXVI, 46) rileva che i discepoli di Pitagora erano tornati al rito ctonio dell'inumazione.

la stessa uscita dal « ciclo delle rinascite » non può non rivestire un carattere sospetto (nell'orfismo, è significativo che il soggiorno dei beati non sia sopra la terra, come nel simbolo acheo dei Campi Elisi, ma sotto terra, in compagnia con gli dèi inferi)[18] in opposto all'ideale di immortalità proprio alla « via di Zeus » e riferito alla regione di « coloro-che-sono », staccati, inaccessibili nella loro perfezione e purità come le nature fisse del mondo uranio, della regione celeste ove domina la « virilità incorporea della luce » in essenze stellari plurime, prive di promiscuità, distinte a sé stesse. In genere, già le parole di Pindaro: μή ματέυη θεὸς λενέσθαι , « non cercare di divenire un dio », annunciano il rilasciamento della tensione, dell'antico impulso eroico dell'anima ellenica verso la trascendenza.

Gli accennati, sono solo alcuni fra i molti sintomi di una lotta fra due mondi, che nell'Ellade non ebbe però una precisa conclusione. Il ciclo ellenico ebbe nello Zeus acheo e in Delfo, nel culto iperboreo della luce, il suo centro « tradizionale »[19] — e nell'ideale ellenico della cultura quale « forma », del cosmos che risolve in legge e chiarità il caos, associato all'avversione per l'indefinito, per il senza-limite, ἄπειρον , e all'anima dei miti eroico-solari, si conservò lo spirito nordico-ario. Ma il principio dell'Apollo delfico e dello Zeus olimpico non riuscì a formarsi un suo corpo universale, a vincere veramente l'elemento personificato dal dèmone Pitone, di cui ogni otto anni si rinnovava l'uccisione rituale, o da quella serpe sotterranea, che appare nello strato più antico del rituale delle feste olimpiche di Diasia. A lato di detto ideale virile della cultura come forma spirituale, dei temi eroici, delle traduzioni speculative del tema uranico della religione olimpica, serpeggiarono tenaci l'afroditismo e il sensualismo, il dionisismo e l'estetismo, si affermarono l'orientamento mistico-nostalgico dei ritorni orfici, il tema della espiazione, la visione contemplativa demetrico-pitagorica della natura, il virus della democrazia e dell'antitradizionalismo.

[18] Cfr. ROHDE, *Psyche*, v. II, pp. 127-128. Se si tiene presente la dionisizzazione che ebbe a subire lo stesso culto apollineo di Delfo, fino all'introduzione di un rituale anti-olimpico di profezie attraverso donne estatiche o deliranti (cfr. *ibid.*, p. 42) — le stesse tradizioni, che tendono a stabilire una relazione fra pitagorismo e apollinismo (Pitagora come « colui che conduce la Pithia », Pitagora identificato con Apollo attraverso la sua « coscia aurea », ecc.) non dicono che poco contro quanto è stato ora indicato.

[19] Il valore di « polo » di Delfo fu oscuramento sentito dagli Elleni, in quanto essi consideravano Delfo come l'omphalos, come il « centro » della terra e del mondo e nell'amfitionato delfico, in ogni caso, trovarono ciò che li unì sacralmente, di là dal particolarismo delle singole città-stato.

E se nell'individualismo ellenico si mantiene, da un lato, qualcosa dell'ethos nordico-ario, esso, dall'altro, si manifesta qui come un limite, né sa difendersi dalle influenze dell'antico substrato, per via delle quali esso degenerò in un senso anarchico e distruttivo: il che si ripeterà a varie riprese su suolo italico, fino alla Rinascenza. Non è senza significato che dalla stessa via dal nord percorso dall'Apollo delfico si sia sviluppato il tentativo di organizzare unitariamente l'Ellade, con l'impero di Alessandro il Macedone[20]. Ma il Greco non è abbastanza forte per l'universalità insita nell'idea dell'Impero. La πόλις nell'impero macedone, invece di integrarsi, si dissolve: qui l'unità e l'universalità in fondo vanno incontro a ciò che aveva propiziato le prime crisi democratiche e antitradizionali, agiscono in un senso di distruzione e di livellamento, non di integrazione di quell'elemento pluralistico e nazionale, che aveva fatto da salda base per la cultura e la tradizione nell'ordine delle singole città elleniche. In ciò si palesa appunto l'accennato limite dell'individualismo e del particolarismo greci. Non sta dunque solo in una contingenza storica la causa della caducità dell'impero di Alessandro, il quale avrebbe potuto significare il principio di un nuovo grande ciclo indoeuropeo. Al tramontare di questo impero, la calma purità solare dell'antico ideale ellenico non è più che un ricordo. La fiaccola della tradizione si sposta verso un'altra terra.

Si è ripetutamente richiamata l'attenzione sulla simultaneità di crisi, che in varie tradizioni si manifestarono fra il VII e il V secolo a.C.: come se nuovi gruppi di forze emergessero, per travolgere un mondo già vacillante e dar inizio a una nuova epoca. Queste forze, fuori d'Occidente, di massima furono arrestate da riforme, da restaurazioni o nuove apparizioni tradizionali. In Occidente si direbbe che esse siano invece riuscite a spezzare la diga tradizionale, ad aprirsi la via epperò a preparare il tracollo definitivo. Si è già detto della decadenza che in ultimo mostra l'Egitto, ancor più Israele e il ciclo mediterraneo-orientale in genere: decadenza, che doveva influire sulla stessa Grecia. Qui si annunciava l'u m a n i s m o —

[20] È significativo che Delfo apollinea — centro tradizionale dell'Ellade — non abbia esitato ad abbandonare la « causa nazionale » al contatto di civiltà esponenti del medesimo spirito che essa incarnava: nel V sec., in favore degli Irani, nel mezzo del IV in favore dei Macedoni. Gli Irani, da parte loro, riconobbero quasi il loro dio in Apollo iperboreo, e fu frequentissima, nell'ellenismo, l'assimilazione di Apollo a Mithra, come, da parte degli Irani, di Ahura-Mazda a Zeus, di Verethraghna a Ercole, di Anâhita ad Artemide e via dicendo (cfr. CUMONT, *Textes et Monum. etc.*, cit., v. I, pp. 130 sgg); il che significò assai più di un « sincretismo ».

motivo caratteristico dell'età del ferro — per l'apparire del sentimentalismo religioso e il dissolversi degli ideali di una umanità virilmente sacrale. Ma l'umanismo si apre decisamente anche altre vie, e proprio nell'Ellade: è l'avvento del pensiero filosofico e dell'indagine fisica. E, a tale riguardo, non avviene nessuna reazione tradizionale notevole [21]; si ha invece un processo regolare di sviluppo, associato a quello di una critica laica e antitradizionale, che equivalse al diffondersi di un cancro nel corpo di quel che la Grecia aveva ancora di sano e di antisecolare.

Per quanto all'uomo moderno ciò riesca poco concepibile, sta di fatto che la preeminenza del « pensiero » è, nella storia, una apparizione marginale e recente — se pure non così recente come la tendenza a considerare la natura in termini puramente fisici. Il filosofo e il « fisico » non sorgono che come prodotti di degenerescenza in uno stadio già inoltrato dell'ultima età, dell'età del ferro. Quel decentralizzarsi che, seguendo le fasi già considerate, staccò gradatamente l'uomo dalle origini, doveva concludersi col far di lui, al luogo di un « essere », una « esistenza », cioè qualcosa « che sta fuori », dunque una specie di fantasma, di troncone, che pure si illuderà di ricostruire da sé la verità, la sanità e la vita. Il passare dal piano del « simbolo » a quello dei « miti » con le sue personificazioni e il latente « estetismo » preannuncia già, nell'Ellade, una prima caduta di livello. Più tardi gli dèi depotenziati in figure mitologiche divennero concetti filosofici, cioè astrazioni, oppure oggetti di un culto exoterico. L'emanciparsi del singolo come « pensatore » dalla Tradizione, l'affermazione della ragione come strumento di libera critica e di conoscenza profana, si determinarono ai margini di una tale situazione. Appunto in Grecia di ciò si vedono le prime apparizioni caratteristiche.

Naturalmente solo molto più tardi, dopo la Rinascenza, l'orientamento ora accennato avrà uno sviluppo completo: allo stesso modo che solo più tardi, col cristianesimo, l'umanismo sotto le specie di pathos religioso diverrà il tema dominante di un intero ciclo di civiltà. D'altra parte, in Grecia, malgrado tutto, la filosofia ebbe quasi sempre il suo centro non tanto in sé stessa, quanto in ele-

[21] Si è rilevato che in India questa reazione si ebbe invece col pragmatismo e col realismo che il buddhismo oppose alla speculazione brâhma*n*a, in un periodo che coincide appunto con quello dei primi filosofi greci.

menti che avevano carattere metafisico e misteriosofico ed erano echi di insegnamenti tradizionali; e essa sempre si accompagnò — perfino nell'epicureismo e nei Cirenaici — ad istanze di formazione spirituale, di ascesi, di autarchia. I « fisici » greci, malgrado tutto, continuarono in buona misura a fare della « teologia » — e non v'è che l'ignoranza di certi storici moderni a supporre che, ad esempio, l'acqua di Talete o l'aria di Anassimandro fossero identiche agli elementi materiali. Vi è di più: vi fu chi tentò di volgere il nuovo principio contro sé stesso ai fini di una parziale ricostruzione.

Fu appunto l'intento di Socrate, il quale pensò che il concetto filosofico potesse valere per superare la contingenza delle opinioni particolari e l'elemento dissolutore individualistico del sofismo e per ricondurre a verità universali e superindividuali. Senonché proprio questo tentativo doveva portare — per una specie di capovolgimento — alla deviazione più fatale: doveva sostituire il pensiero discorsivo allo spirito, nel dare come essere una imagine che, pur essendo imagine dell'essere, resta pertanto non-essere, cosa umana e irreale, pura astrazione. E mentre il pensiero — in chi poteva enunciare coscientemente il principio « L'uomo è la misura di tutte le cose » e far di esso un uso dichiaratamente individualistico, distruttore e sofistico — mostrava apertamente i suoi caratteri negativi, tanto da valere più come il sintomo visibile di una caduta che non come un pericolo; il pensiero che invece cerca di dare l'universale e l'essere nella forma che gli è propria — ossia razionalmente e filosoficamente — e di trascendere col concetto, in sede retorica[22], la particolarità e la contingenza del mondo sensibile, costituisce la seduzione e l'illusione più pericolosa, l'organo per un umanismo e, quindi, per un irrealismo molto più profondo e pervertitore, che doveva poi sedurre interamente l'Occidente.

L'« oggettivismo » che alcuni storici della filosofia accusano nel pensiero greco è ciò che ancora, come sostegno, esso trasse coscientemente o incoscientemente dal sapere tradizionale e dall'attitudine tradizionale dell'uomo. Caduto questo sostegno, il pensiero a poco a poco si fa estrema ragione a sé stesso, perdendo ogni riferimento

[22] Usiamo questo termine nell'accezione di C. Michelstaedter (*La Persuasione e la Retorica,* Firenze², 1922) il quale ha dato in modo vivo il senso della decadenza concettuale e dell'evasione filosofica socratica rispetto alla dottrina dell' « essere », ancora difesa dagli Eleati.

trascendente e sovrarazionale — fino al razionalismo e al criticismo moderno.

Ad un altro aspetto del rivolgimento « umanistico » presentato dalla Grecia qui si può soltanto accennare. Si tratta dello sviluppo delle arti e delle lettere in un senso ipertrofico, già profano e individualistico. Rispetto alla forza delle origini, anche in ciò va considerata una degenerescenza, uno sfaldamento. L'àpice del mondo antico si trova là dove, presso ad una rudezza delle forme esterne, una realtà intimamente sacrale si traduceva, senza espressionismi, nella grandezza di un chiaro, libero mondo. Così la grande stagione della stessa dell'Ellade cade nel cosidetto « medioevo greco » col suo epos e il suo ethos, coi suoi ideali di spiritualità olimpica e di trasfigurazione eroica. La Grecia civilizzata, « madre delle arti », quella che insieme alla Grecia filosofica i moderni ammirano e sentono così vicina, è la Grecia crepuscolare. Ciò fu sentito distintamente dalle genti che portavano ancora allo stato puro lo stesso spirito virile dell'epoca achea, dai Romani delle origini; si vedano in un Catone[23] le espressioni di disprezzo per la genìa nuova dei letterati e dei « filosofi » E l'ellenizzazione di Roma, sotto questo aspetto di sviluppo umanistico e già quasi illuministico di esteti, poeti, letterati e eruditi, sotto molti riguardi preludia alla sua decadenza. Ciò, quanto al significato generale, prescindendo perciò da quel che l'arte e la letteratura in Grecia mantennero qua e là, malgrado tutto, di sacrale, di simbolico, di indipendente dalla individualità dell'autore, come secondo quel che esse non furono solo nella degenerescenza del mondo antico e poi in tutto il mondo moderno.

b) Il ciclo romano.

Roma nasce nel periodo già indicato delle crisi che un po' dappertutto si manifestarono nelle antiche civiltà tradizionali. E, se si prescinde dal Sacro Romano Impero, il quale, del resto, in parte fu una ripresa nordico-germanica dell'antica idea romana, in Roma va considerata l'ultima grande reazione contro tale crisi, il tentativo — vittorioso per un intero ciclo — di strappare alle forze di deca-

[23] Gellio, XVIII, 7, 3.

denza già in atto nelle civiltà mediterranee, e di organizzare un gruppo di popoli, realizzando in forma più salda e grandiosa ciò che alla potenza di Alessandro Magno non era riuscito che durante un breve periodo.

Il significato ultimo di Roma sfugge, quando non si percepisca, per prima cosa, la eterogeneità fra ciò che costituì la linea centrale del suo sviluppo e le tradizioni proprie alla gran parte dei popoli italici in mezzo ai quali Roma stessa sorse e si affermò [24].

Lo è stato giustamente rilevato: si sostiene che l'Italia preromana fosse abitata solo da Etruschi, Sabini, Osci, Sabelli, Volsci, Sanniti, al sud da Fenici, Siculi, Sicani, immigrati greci e siriaci, ecc. — ed ecco che ad un tratto, senza che si sappia né il come, né il perché, divampa una lotta contro quasi tutte queste popolazioni, contro i loro culti, i loro concetti del diritto, le loro pretese di potenza politica: un nuovo principio appare, che ha la potenza di tutto soggiogare, di trasformare profondamente l'antico, con una espansione avente la stessa necessità con cui agiscono le grandi forze delle cose. Dell'origine di questo principio, non si parla; o, se se ne parla, se ne parla su un piano empirico e inessenziale — cosa che equivale a meno che non parlarne affatto, sì che quanti preferiscono arrestarsi dinanzi al « miracolo » romano come dinanzi ad un fatto da ammirare più che da spiegare, restano ancora nel partito più saggio. Dietro alla grandezza di Roma, noi vediamo invece forze del ciclo ario-occidentale ed eroico; dietro alla sua decadenza, vediamo l'alterarsi di queste stesse forze. Naturalmente, in un mondo ormai misto e già lontano dalle origini, bisogna essenzialmente riferirsi ad una idea superstorica, per quanto suscettibile di agire formativamente nella storia È in tal senso che si può parlare della presenza, in Roma, di un elemento ario e della sua lotta contro le potenze del Sud. La ricerca, qui, non può dunque aver per base il semplice fatto razziale e etnico. È certo che in Italia, prima delle migrazioni celtiche e del ciclo etrusco, apparvero nuclei di diretta derivazione dalla razza boreale-occidentale, i quali, di fronte sia a razze aborigene, sia alle propaggini crepuscolari della civiltà paleomediterranea di origine atlantica, ebbero lo stesso significato del-

[24] Questa opposizione costituisce la tesi centrale dell'opera: J. J. BACHOFEN, *Die Sage von Tanaquil* (Heidelberg, 1870). In quel che segue, diverse idee del Bachofen sul significato e sulla missione occidentale di Roma, sono state riprese e incorporate in un quadro complessivo a carattere tradizionale.

l'apparire dei Dorî e degli Achei in Grecia; le tracce di tali nuclei, specie in fatto di simboli (per es. nei ritrovamenti di Val Camonica) riconducono visibilmente al ciclo iperboreo e alla « civiltà della renna » e dell' « ascia » [25]. È inoltre probabile che gli antichi Latini in senso stretto furono una vena superstite o una riemergenza di tali nuclei, variamente mescolatisi con altre popolazioni italiche. Ma, ciò a parte, è soprattutto al piano della « razza dello spirito » che bisogna riferirsi. È il tipo della civiltà romana e dell'uomo romano che può valere come una testimonianza della presenza e della potenza, in tale civiltà, della stessa forza che stette al centro dei cicli eroico-uranici di origine nordico-occidentale. Tanto dubbia è l'omogeneità razziale della Roma delle origini, altrettanto tangibile è l'azione formatrice che quella forza esercitò sulla materia a cui si applicò, elevandola e differenziandola da quanto apparteneva ad un mondo diverso.

Gli elementi dai quali risulta il collegamento sia delle civiltà italiche fra le quali sorse Roma, sia di quel che di tali civiltà si conservò nella prima romanità, con il tipo delle civiltà meridionali nelle loro varianti telluriche, afroditiche e demetriche, sono numerosi [26].

Il culto della dea, che la Grecia deve soprattutto alla componente pelasgica, verosimilmente ebbe una parte rilevante anche fra i Siculi e i Sabini [27]. La massima divinità sabina è la dea ctonia Fortuna, che riappare nelle forme di Horta, Feronia, Vesuna, Heruntas, Hora, Hera — e Giunone, Venere, Cerere, Bona Dea, Demetra, non sono in fondo che delle rincarnazioni dello stesso principio divino [28]. È un fatto che il più antico calendario romano era di tipo lunare, che i primi miti romani furono assai ricchi di figure feminili: Mater Matuta, Luna, Diana, l'Egeria, e così via — e che nelle tradizioni circa Marte-Ercole e Flora, circa Ercole e Larenzia, circa Numa e la stessa Egeria, e in varie altre, serpeggia il tema

[25] Su ciò, F. ALTHEIM-TRAUTMANN, *Die dorische Wanderung in Italien*, Amsterdam 1940) e anche A. PIGANIOL, *Essai sur les origines de Rome* (Paris, 1917), ove sono raccolti molti dati utilizzabili in ordine alle due componenti, nordica e meridionale, presenti in Roma antica e alla corrispondente opposizione di elementi di una civiltà di tipo uranico ad altri, di una civiltà di tipo ctonio.

[26] L'opera citata del BACHOFEN segnala soprattutto l'analogia con le civiltà del Mediterraneo orientale. Il Mosso (*Origini della civ. mediterr.*, cit., p. 274) rileva una parentela generale fra civiltà egea (preellenica) e civiltà italica preromana.

[27] Cfr. PIGANIOL, *Orig. Rome*, cit., p. 105.

[28] *Ibid.*, pp. 105, 110-111.

arcaico della dipendenza del maschile dal feminile. Tali miti rimandano però a tradizioni preromane, come la saga di Tanaquil, di origine etrusca, ove appare il tipo della donna regale asiatico-mediterranea, che Roma cercò successivamente di purificare dai tratti afroditici e di trasformare in simbolo di tutte le virtù matronali [29]. Ma simili trasformazioni, che si imposero alla romanità nei riguardi di ciò che essa trovò ma che era incompatibile col suo spirito, non sono tali da non lasciar distinguere, sotto lo strato più recente del mito, uno strato più antico, legato ad una civiltà opposta a quella romana [30]. Nella successione regale per via feminile o nell'acquisto del trono grazie ad una donna, che si rileva nella Roma prisca, soprattutto in relazione alle dinastie straniere e ai re portanti nomi plebei, un tale strato è visibile. Ed è caratteristico che Servio Tullio, il quale è appunto fra i pervenuti al potere grazie ad una donna ed è un fautore della libertà plebea, secondo la leggenda, sarebbe stato un bastardo concepito in una delle feste orgiastiche di schiavi, che a Roma si legavano proprio a divinità di tipo meridionale (Saturno ctonio, Venere e Flora) e celebravano il ritorno degli uomini alla legge di eguaglianza universale e di promiscuità della grande Madre della Vita.

Gli Etruschi e, in buona parte, anche i Sabini, presentano tracce di matriarcato. Le iscrizioni spesso indicano — come a Creta — la filiazione col nome della madre, non del padre [31] e, in ogni caso, alla donna sono attribuiti un onore, una autorità, una importanza e una libertà particolari [32]. Sono numerose le città italiche che avevano delle donne per eponime. Il rito della inumazione, opposto a quello dell'incenerimento, coesistente con esso nella romanità, è uno dei tanti segni dei due strati sovrapposti, probabilmente, di una concezione uranica e una concezione demetrica del post-mortem: strati mescolati insieme, ma non per questo confondibili [33]. Ciò che a Roma si

[29] Interessante è la testimonianza di LIVIO (I, 34) il quale, appunto in relazione con l'arrivo di Tanaquil, riferisce che le donne etrusche avevano parte nel culto come sacerdotesse: tratto caratteristico della civiltà pelasgica.

[30] BACHOFEN, *Sage von Tanaquil*, cit., pp. 225 sgg. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte*, Frankfurt, a. M. 1953.

[31] Cfr. E. LATTES, *Intorno alla preminenza delle donne nell'antichità*, Roma, 1902, p. 529; BACHOFEN, *Sage*, pp. 282 sgg.; 73 sgg.

[32] Cfr. B. NOGARA, *Gli Etruschi e la loro civiltà*, Milano, 1933, pp. 90-92. F. ALTHEIM, *Römische Geschichte*, cit., v. I, pp. 19 sgg., v. II, pp. 167 sgg.

[33] Cfr. PIGANIOL, *Origines*, *cit.*, pp. 88-90, 133 sgg. Non è senza significato che la gens romana fedele fino all'ultimo al rito della inumazione, fu la gens Cornelia, la quale aveva per suo culto caratteristico quello della Venere osca.

conservò come sacrità e autorità matronale — matronarum sanctitas, mater princeps familiae — più che esser romano, tradisce di nuovo la componente preromana, ginecocratica, che però nella nuova civiltà viene subordinata al puro diritto paterno e riportata al suo giusto luogo. Ma ciò non impedisce che in altri casi sia invece da constatarsi il processo opposto: il Saturno-Kronos romano mentre da una parte conserva alcuni dei tratti originarî, dall'altra appare come un demone tellurico, sposo di Ops, la terra; lo stesso potrebbe dirsi circa Marte e per le varietà, spesso decisamente contradittorie, del culto di Ercole. Vesta, con tutta probabilità, è una trasformazione feminile, dovuta parimenti ad influenza meridionale, della divinità del fuoco, che presso gli Arî sempre ebbe un prevalente carattere maschile e uranico: trasformazione, che porta fino all'associazione di tale divinità a Bona Dea, adorata come dea della Terra e celebrata segretamente di notte, con divieto ad ogni uomo di assistere a tale culto e perfino di pronunciare il nome della dea [34]. La tradizione attribuisce ad un re non romano, al sabino Tito Tazio, l'introduzione a Roma dei più importanti culti ctonici, come quelli di Ops e Flora, Re e Junio curis, Luna, Kronos ctonio, Diana ctonia e Vulcano e quello stesso dei Lari [35]: allo stesso modo che ai Libri Sibillini, di origine asiatico-meridionale, solidali con la parte plebea della religione romana, si deve l'introduzione della Grande Madre e di altre divinità del ciclo ctonio: Dis Pater, Flora, Saturno, la triade Ceres-Liber-Libera.

La forte componente prearia, egeo-pelasgica e in parte « atlantica » ravvisabile anche dal punto di vista etnico e filologico nei

[34] La radice più antica del culto di Bona Dea, divinità dapprima venerata in una casta forma demetrica, riemerge nel periodo della decadenza romana, ove il suo culto si associò alla più sfrenata licenza. Circa Vesta, si deve rilevare che — come la dignità matronale a Roma fu rispettata ma subordinata all'autorità dei patres — così il culto di questa dea fu sottoposto dapprima al pontifex maximus e poi all'imperatore. Del resto, il culto ufficiale del fuoco al tempo di Romolo era affidato a sacerdoti; esso non passò alle Vestali, in una relazione con Vesta, che per volontà del sabino e lunare Numa. GIULIANO IMPERATORE (*Hel.*, 155 a) gli restituì il suo carattere solare.

[35] Cfr. VARRONE, V, 74. Qui, i Lari sono da intendere nel loro aspetto ctonio. Sarebbe interessante — se qui ne fosse il luogo — esaminare, nel culto funerario romano, la mescolanza appunto dell'elemento tellurico, residuo etrusco-pelasgico, con l'elemento « eroico » e patrizio; del pari, le fasi di un processo di purificazione, per via del quale i Lari perdettero il loro carattere originario preromano, tellurico (i Lari quali « figli » di Acca Larentia, equivalente a Bona Dea) e plebeo (una caratteristica del culto dei Lari fu che in esso gli schiavi avevano una parte importante, anzi talvolta ne erano gli esecutori) e assunsero sempre più il carattere di « spiriti divini », di « eroi », di anime, che avevano superato la morte (cfr. VARRONE, IX, 38, 61; VI, 2, 24; AGOSTINO, *Civ. Dei*, IX, 11).

popoli che Roma trovò in Italia resta, peraltro, un fatto; e il rapporto di questi popoli col nucleo romano originario è, ad un dipresso, quello che intercorre fra i Pelasgi e i ceppi achei e dorici in Grecia. Secondo una tradizione, i Pelasgi, dispersi, passarono spesso come schiavi in altri popoli e nella Lucania e nel Brutium essi formarono la gran parte dei Brutii, soggetti ai Sabelli e ai Sanniti. È significativo che questi Brutii si allearono coi Cartaginesi, in lotta contro Roma in uno dei più importanti episodi dello scontro fra Sud e Nord — e per questo i Brutii furono poi condannati ai lavori servili. E come nell'India si è visto che l'aristocrazia degli ârya si contrapponeva alla casta servile come ceppo dominatore a ceppo aborigeno, così nell'opposizione fra i patrizi e i plebei a Roma si può vedere con grande verisimiglianza qualcosa di simile, e considerare nei plebei — come qualcuno ha detto felicemente [36] — i « Pelasgi di Roma ». Molti fatti indicano che la plebe a Roma si rifece prevalentemente al principio materno, femineo-materiale, mentre il patriziato trasse dal diritto paterno la sua superiore dignità. La plebe rientrò nello Stato dalla parte femineo-materiale: riuscì alla fine a partecipare allo jus quiritum, ma non alle attribuzioni politiche e giuridiche legate al superiore crisma proprio al patrizio, al patrem ciere posse, con riferimento ad avi divini, divi parentes, che solo il patriziato ha, e non la plebe, considerata come composta da coloro che sono soltanto « i figli della Terra » [37].

Anche a non voler stabilire una relazione etnica diretta fra Pelasgi e Etruschi [38] questo secondo popolo, di cui parecchi vorrebbero far Roma debitrice sotto più di un riguardo, presenta i tratti di una civiltà tellurica e, al più, lunare-sacerdotale poco conciliabile con la linea centrale e lo spirito della romanità. E' vero

[36] PIGANIOL, *Origines de Rome*, cit., p. 111. Cfr. H. GÜNTHER, *Rassengeschichte des hellenischen und römischen Volkes*, pp. 74 sgg.

[37] BACHOFEN, *Mutterrecht*, § 67.

[38] La tradizione classica più diffusa nell'età imperiale di Roma attribuisce agli Etruschi una origine asiatica, riassumendosi nelle note parole di SENECA: Tuscos Asia sibi indicat. Secondo taluni gli Etruschi sarebbero dello stesso ceppo dei Tursha, cioè di popoli del mare aventi sede e potenza in qualche isola o regione del Mediterraneo orientale, che ebbero ad invadere l'Egitto alla fine della XVIII dinastia. L'opinione più recente e attendibile è quella che vede negli Etruschi il resto di una popolazione preesistente a quei nuclei italici che possono esser venuti dal nord, sparsa nella Spagna, lungo il Tirreno, nell'Asia Minore e fino ad una parte del Caucaso (dai Baschi sino ai Lidii e agli Ittiti) — cfr. NOGARA, *Gli Etruschi, ecc.*, pp. 34-38. Così essi rientrerebbero nel ciclo atlantico-pelasgico. L'ALTHEIM, *Römische Geschicht* (cit.) e il Mosso (*Escurs. nel Mediterraneo*, cit., pp. 216-217) constatano appunto la parentela esistente fra civiltà etrusca e civiltà minoica non pure per la parte privilegiata della donna nel culto, ma anche per affinità evidenti nell'architettura, nell'arte, nel costume.

che gli Etruschi (come del resto gli stessi Assiri e Caldei) oltre al mondo tellurico della fertilità e delle Madri della natura conobbero un mondo uranico di divinità maschili, con Tinia per signore. Purtuttavia queste stesse divinità — dii consentes — sono assai diverse da quelle olimpiche: esse non posseggono nessuna vera sovranità, sono come ombre su cui regna una potenza occulta innominabile che grava su tutto e tutto piega alle medesime leggi: quella dei dii superiores et involuti. Così l'uranismo etrusco, attraverso questo motivo fatalistico epperò naturalistico, al pari della stessa concezione pelasgica dello Zeus generato e soggetto allo Stige, tradisce lo spirito del Sud: ché propria a questo è — come si sa — la subordinazione di tutti gli esseri, perfino di quelli divini, ad un principio, il quale come il grembo della terra rifugge la luce, la cui legge ha diritto sovrano su tutti coloro che ne sorgono a vita contingente. Torna così l'ombra di quella Iside, che ammonisce: « Nessuno potrà dissolvere ciò che io elevo a legge [39] e di quelle divinità feminili elleniche, creature della Notte e dell'Erebo, che incarnano il destino e la sovranità della legge naturale: mentre l'aspetto demonico e stregonico ritrovato come parte non irrilevante nel culto etrusco, in forme che contaminano gli stessi motivi e simboli solari [40], dice della parte che in quella civiltà aveva l'elemento pre-indoeuropeo anche nei suoi aspetti più bassi.

In realtà, l'Etrusco quale apparve ai tempi di Roma ha poco del tipo eroico-solare. Egli non seppe gettare sul mondo che uno sguardo triste e cupo; oltre al terrore dell'oltretomba, incombeva su di lui il senso di un destino e di una espiazione sino al punto di fargli predire la fine della sua stessa nazione [41]. L'unione già accennata del tema dell'eros con quello della morte si ritrova in lui in un modo caratteristico: l'uomo gode con frenesia voluttuosa la vita che sfugge, vacillando fra estasi in cui affiorano le forze infere che egli sente dappertutto [42]. I capi sacerdotali dei clan etru-

[39] Cfr. Diodoro, I, 27. Cfr. M. Pallottino, *Etruscologia*, Milano, 1942, pp. 175-181, 183-186. Oltre ad « un abbandono, quasi di una abdicazione dell'attività spirituale umana di fronte alla divinità », questo autore rileva il carattere tetro e pessimistico anche della visione etrusca dell'oltretomba, che non conosce prospettive di immortalamento, di sopravvivenza divina nemmeno per i personaggi più gloriosi.

[40] Cfr. A. Gruenwedel, *Tusca*, Leipzig, 1922, le cui tesi in questo senso vanno però alquanto oltre il segno.

[41] Cfr. Censorino, XVII, 6. Circa il pathos dell'oltretomba, G. De Sanctis (*Storia dei Romani*, v. I, p. 147) dà come caratteristica dell'anima etrusca « il terrore del mondo di là che si esprime in figurazioni arieggianti le imaginazioni macabre del Medioevo di demoni spaventosi, come l'orribile mostro Tuchulcha ».

[42] Cfr. M. Michelet, *Histoire de la République romaine*, Paris, 1843, v. I, pp. 72, 77.

schi — i Lucumoni — si consideravano essi stessi figli della Terra; e ad un dèmone ctonio, a Tages [43], viene attribuita dalla tradizione l'origine della « etrusca disciplina » o aruspicina — di quella scienza i cui libri « compenetravano di paura e di orrore » coloro che l'approfondivano e che sin nel suo aspetto più alto, in fondo, rientra appunto nel tipo di scienza fatalistico-lunare della sacerdotalità caldea, passata poi agli Ittiti, con la quale del resto l'aruspicina tradisce evidenti analogie anche dal punto di vista tecnico di alcuni procedimenti [44].

Il fatto che Roma poté accogliere parte di tali elementi, che essa, presso alla scienza augurale di cui i patrizi avevano il privilegio, avesse posto per gli aruspici etruschi e non disdegnasse consultarli — a parte il significato diverso che stesse cose possono avere quando sono integrate nel quadro di una diversa civiltà, dice di un compromesso e di una antitesi che in seno alla romanità spesso furono latenti, ma non di rado si fecero anche attuali e palesi. In realtà, la rivolta contro i Tarquini fu una rivolta di Roma aristocratica contro la componente etrusca, e la cacciata di quella dinastia veniva celebrata a Roma tutti gli anni con una festa che ricorda quella con cui gli Irani celebravano la Magophonia, cioè il massacro dei sacerdoti medî che avevano usurpata la regalità dopo la morte di Cambise [45].

Il Romano, pur temendolo, ebbe sempre diffidenza per l'aruspice, quasi come per un occulto nemico di Roma. Fra i molti, a tale riguardo è caratteristico l'episodio degli aruspici che, per odio a Roma, vogliono che la statua di Orazio Coclite venga sotterrata; posta invece nel luogo più elevato, seguono, contro l'aruspicio, fausti eventi per Roma e gli aruspici, accusati di tradimento e confessi, vengono giustiziati.

Dallo sfondo dei popoli italici e dalle origini, così legate allo spirito delle antiche civiltà meridionali, Roma dunque si distacca manifestando una influenza nuova, ad esse poco riducibile. Ma questa influenza non ha modo di svilupparsi se non attraverso una lotta aspra, interna ed esterna, attraverso una serie di reazioni, di adattamenti e di trasformazioni. In Roma si incarna l'idea della virilità dominatrice. Essa si manifesta nella dottrina dello Stato, dell'aucto-

[43] Cfr. CICERONE, *Divin.*, III, 23; OVIDIO, *Metam.*, XV, 553.

[44] Nell'opera già citata (p. 124) il PIGANIOL rileva che in seno ai metodi della divinazione romana dovette esistere una opposizione: al rituale uranico e patrizio degli auguri si oppone quello ctonio degli aruspici etruschi.

[45] Cfr. MICHELET, *Ibid.*, p. 114.

ritas e dell'imperium: lo Stato, nel segno delle divinità olimpiche (in particolare, del Giove capitolino distaccato, sovrano, privo di genealogie, privo di filiazioni e di miti naturalistici), non disgiunto, nelle origini, da quel « mistero » iniziatico della regalità — adytum et initia regis — che fu dichiarato inaccessibile all'uomo comune [46]; l'imperium, nel senso anzitutto specifico — non egemonico e territoriale — di potere, di forza mistica e temibile del comando, posseduta non solo dai capi politici (nei quali mantenne il suo carattere intangibile di là dalla varietà, spesso irregolare e spuria, delle tecniche di accesso ad esso) [47], ma anche dal patrizio e dal capofamiglia. Non diversa spiritualità riflette il simbolo romano del fuoco come pure lo stesso severo diritto paterno e, in genere, l'articolazione di un diritto che Vico poté giustamente chiamare « diritto eroico », mentre essa, in un dominio più esteriore, informava l'etica romana dell'onore e della fedeltà, sentita fino al punto da far dire a Livio che essa caratterizza il popolo romano laddove il non avere una fides, il seguire la contingenza della « fortuna » marca, di contro al Romano, il barbaro [48]. È poi caratteristica, nel Romano delle origini, la percezione del sovrannaturale più come numen — cioè come nudo potere — che non come deus, nel che è da vedersi la controparte di uno specifico atteggiamento spirituale; è egualmente caratteristica, in correlazione, l'assenza di pathos, di lirismo e di misticismo nei riguardi del divino, l'esatta legge del rito necessario e necessitante, lo sguardo chiaro: temi, che fanno riscontro con quelli del primo periodo vèdico, cinese e iranico e con lo stesso rituale olimpico acheo nel riferirsi ad un'attitudine virile e « magica » [49]. La religione romana tipica fu sempre una religione che diffida dagli abbandoni dell'anima e dagli slanci della devozione; che raffrena — occorrendo, anche con la forza — tutto ciò che

[46] Varrone, VII, 8.

[47] Cfr. H. Wagenvoort, *Roman Dynamism,* Oxford, 1947.

[48] Livio, XXII, 22, 6. La fides è — nelle sue varie forme, Fides Romana, Fides Publica, ecc. — una fra le più antiche divinità di Roma.

[49] Qui la magia è intesa in senso superiore — cfr. pp. 65 sgg. — e ci si riferisce alla religione ufficiale romana, che si vorrebbe fosse un puro « formalismo » povero di sentimento religioso, laddove essa esprime l'antica legge della pura azione. La persecuzione romana contro la magia e l'astrologia, non riguardò che forme inferiori, spesso solo superstiziose e ciarlatanesche di esse. In realtà, l'attitudine magica intesa come quella di comando e azione sulle forze invisibili attraverso il puro determinismo del rito, costituisce l'essenza della prima religione romana e della concezione romana del sacro (cfr. Macchioro, *Roma capta,* pp. 29 sgg., 246 sgg.). Anche in sèguito, se il Romano avversò la magia popolare e superstiziosa, continuò ad avere un grande rispetto pel culto patrizio e pel tipo del teurgo, compreso di dignità e di purezza ascetica.

allontani da quella dignità grave che conviene ai rapporti di un civis romanus con un dio [50]. Per quanto l'elemento etrusco cercasse di far presa sugli strati plebei, insinuando il pathos di rappresentazioni spaventevoli dell'aldilà, Roma, nella sua parte migliore, restò fedele alla visione eroica, quale la stessa Ellade originariamente la conobbe: essa ebbe i suoi eroi divinificati, o dèi semoni, e conobbe, d'altra parte, l'impassibilità degli altri, dei mortali, cui nessun turbamento né di speranza, né di timore recava l'oltretomba — nulla, che potesse alterare una condotta severa di dovere, di fides, di eroismo, di ordine e di dominio. A tale riguardo, sarà caratteristico lo stesso favore accordato all'epicureismo di Lucrezio, ove la spiegazione per cause naturali ha lo stesso scopo, quello di distruggere il terrore per la morte e la paura dinanzi agli dèi, di liberare la vita e fornirle calma e sicurezza. Ma anche in tali dottrine sussisteva la concezione degli dèi appunto secondo l'ideale olimpico: come essenze impassibili e distaccate che si presentano come un modello di perfezione pel Saggio.

Se rispetto ad altri popoli, ai Greci e agli stessi Etruschi, i Romani dapprima apparvero quasi come dei « barbari », una tale mancanza di « cultura » cela — come nel caso di alcune popolazioni germaniche del periodo delle invasioni — una forza più originaria, agente in uno stile di vita, di fronte alla quale ogni cultura di tipo cittadino presenta tratti problematici, se non pure di decadenza e di sfaldamento. È così che la prima testimonianza che in Grecia si ebbe di Roma, è quella di un ambasciatore il quale confessa che mentre nel Senato romano pensava di trovarsi come in un'accolta di barbari, vi si trovò invece come in un concilio di re [51]. È così che se per vie invisibili apparvero in Roma fin dalle origini segni segreti di « tradizionalità » (si ricordi per esempio il « segno del Centro », la pietra nera romulea posta all'inizio della « Via Sacra »; si ricordi il fatidico e solare « dodici », numero degli avvoltoi che assicurano a Romolo il diritto di dare il suo nome alla nuova città, numero dei littori e delle stesse verghe del fascio, ove si ha poi nell'Ascia lo stesso simbolo dei conquistatori iperborei; numero, ancora, statuito da Numa per gli ancilia, pignora imperii, e degli altari del culto arcaico di Giano e così via — si ricordi la stessa

[50] Cfr. Cumont, *Relig. oriental.*, cit., p. 30.
[51] Plutarco, *Pirro*, XIX, 5. Anche nell'episodio dell'invasione gallica l'aspetto degli anziani è descritto come « più che umano » e « assai simile agli dèi » — praeter ornatum habitum que humano augustiorem, maiestate etiam... simillimos diis (Livio, V, 41).

Aquila che, sacra al dio del cielo luminoso Giove e simultaneamente signum delle legioni, è anche uno dei simboli arî della « gloria » immortalante, per cui si pensò che sotto forma di aquila le anime dei Cesari si liberassero dal corpo per passare nell'immortalità solare [52]; si ricordi il sacrificio del cavallo, corrispondente all'açvamedha degli Arî dell'India e con esso molti altri elementi di una tradizione sacrale universale); malgrado ciò sarà la stessa epica, la stessa storia romana, più che non teorie o assunzioni culturali, ad esprimere il « mito » più vero di Roma, a parlare nel modo più prossimo, quasi come attraverso una serie di grandi simboli scolpiti dalla potenza nella sostanza stessa della storia, della lotta spirituale che forgiò il destino e la grandezza di Roma. Ogni fase dello sviluppo di Roma si presenta in realtà come una vittoria dello spirito eroico indoeuropeo e nelle massime tensioni storiche e militari si ebbero i massimi lampeggiamenti di questo spirito, anche là dove, soprattutto per via di influenze esogene e del fermento plebeo, la vita di Roma appare già alterata.

Fin dalle origini il mito presenta elementi che racchiudono un significato profondo e indicano in pari tempo le due forze in lotta a Roma. Così è interessante la tradizione, secondo la quale Saturno-Kronos, il dio regale del ciclo aureo primordiale, avrebbe creato Saturnia, considerata ora come una città ed ora come una fortezza, la quale sarebbe stata situata là dove poi Roma sorse, e che questo dio sia valso anche come una forza latente — latens deus — presente nel Lazio [53]. Per quel che riguarda la leggenda della nascita di Roma, già in Numitore ed Amulio si annuncia il tema della coppia antagonista, ed Amulio sembra incorporare il principio vio-

[52] Nelle tradizioni classiche si riteneva che colui su cui si posasse l'aquila fosse predestinato da Zeus ad alti destini o alla regalità e che l'apparire dell'aquila fosse segno di vittoria: simbolo così universale, che fra gli stessi Aztechi si vede figurar l'aquila a indicare il luogo per la capitale del nuovo impero. Il ba, concepito come la parte dell'essere umano destinata ad esistenza eterna celeste in stati di gloria, nei geroglifici egizî è figurato spesso da uno sparviero, equivalente egizio dell'aquila. Sotto forma di sparviero, nel rituale, l'anima trasfigurata incute spavento agli dei, e si può citare la formula: « Sono sorto a similitudine di sparviero divino e Horo mi ha fatto partecipe secondo simiglianza del suo spirito per prender possesso di ciò che nell'altro mondo corrisponde ad Osiride » (*Book of the Dead*, cit., LXXVIII, 1-4, 46). Nel Rg-*Veda* (IV, 18, 13; IV, 27, 2) l'aquila porta ad Indra la mistica bevanda che lo costituirà a signore degli dèi, lasciando indietro forze infere feminili. Dottrinalmente, ad un contesto del genere potrebbe essere riportato il senso nascosto dell'apoteosi imperiale romana — consecratio — ove il volo dell'aquila dal rogo corrispondeva al divenir dio dell'anima del morto.

[53] PLINIO dice: « Saturnia ubi huc Roma est ». VIRGILIO (*Aen.*, 357-358): « Hanc *Janus* pater, hanc Saturnus condidit arcem: Janiculum huic, illi fuerat Saturnia nomen ». DIODORO (II, 1). Cfr. G. SERGI, *Da Albalonga a Roma*, Torino, 1934, pp. 135-136.

lento in relazione all'usurpazione tentata nei riguardi di Numitore, che corrisponde in buona misura al principio regale e sacrale. La dualità si ripresenta nella coppia Romolo-Remo. Qui si ha anzitutto un tema caratteristico dei cicli eroici, in quanto la coppia sarebbe stata generata da una donna, da una vergine custode del fuoco sacro, con cui si congiunse appunto un dio guerriero, Marte. In secondo luogo, si ha il motivo storico-metafisico dei « Salvati dalle Acque ». In terzo luogo, l'albero di fico Ruminal, sotto il quale i gemelli si rifugiano, riporta — dato che nell'antica lingua latina ruminus, riferito a Giove, designava il suo attributo di « colui che nutre » — al simbolo generale dell'Albero della Vita e del nutrimento sovrannaturale che esso dà. Ma i gemelli vengono nutriti anche dalla Lupa. Già è stato accennato al duplice significato del simbolismo del Lupo: non pure nel mondo classico, ma anche in quello celtico e nordico l'idea di Lupo e quella della luce si trovano spesso associate, tanto che il Lupo ebbe relazione con lo stesso Apollo iperboreo. D'altra parte il Lupo esprime anche una forza selvaggia, qualcosa di elementare e di scatenato; e in questo senso si è visto che nella mitologia nordica l'« età del Lupo » è quella delle forze elementari in rivolta.

Questa dualità latente nel principio che nutre i gemelli corrisponde, in fondo, alla stessa dualità Romolo-Remo, simile a quella di Osiride-Set, di Caino-Abele ecc.[54]. In effetti, Romolo traccia i confini della città nel senso di un rito sacro e di un principio simbolico di ordine, di limite, di legge. Remo, invece, oltraggia questa delimitazione e per tale ragione viene ucciso. Questo è il primo episodio, quasi il preludio, di una lotta drammatica, lotta interna ed esterna, spirituale e sociale, in parte nota, in parte chiusa in muti simboli: del tentativo di Roma, di far sorgere una tradizione universale di tipo eroico nel mondo mediterraneo.

Già la storia mitica del periodo dei Re indica l'antagonismo fra un principio eroico-guerriero e aristocratico e l'elemento connesso con i plebei, i « Pelasgi di Roma », come pure con la componente lunare-sacerdotale e, etnicamente, etrusco-sabina; antagonismo, che ebbe espressione perfino in termini di geografia: Palatino ed Aventino.

[54] Set, che è il fratello oscuro che uccide Osiride, è detto anche Tifone, e PLUTARCO (*De Is. et Osir.*, XLIX) spiega: « Si dà a Tifone il nome di Set, che vuol dire violenza, dominio, frequente ritorno brusco ». A Set vengono associati i nemici del principio solare, di Râ, detti mesu-betesh, cioè « i figli della rivolta impotente ».

È dal Palatino che Romolo vede il simbolo dei dodici avvoltoi conferentigli il diritto contro Remo, il quale ha per suo monte l'Aventino. Dopo la morte di Remo, la dualità sembra risorgere, in forma di compromesso, nella coppia Romolo-Tazio: Tazio essendo il re dei Sabini, cioè di genti di culto prevalentemente tellurico-lunare. E alla morte di Romolo scoppia la lotta fra Albani (ceppo guerriero di tipo nordico) e Sabini. Peraltro, secondo l'antica tradizione italica, sul Palatino Ercole avrebbe incontrato il buon re Evandro (che fonderà significativamente sullo stesso Palatino un tempio alla Victoria) dopo aver ucciso Caco, figlio del dio pelasgico del fuoco ctonio, innalzando nella sua caverna, situata nell'A v e n t i n o , un altare al dio olimpico [55]; quell'Ercole che, come « Ercole trionfale », nemico di Bona Dea, sarà massimamente significativo — insieme a Giove, a Marte e poi ad Apollo quale « Apollo salvatore » — pel tema della spiritualità uranico-virile romana in genere, e sarà celebrato in riti, da cui le donne erano escluse [56]. Peraltro, l'Aventino, il monte di Caco abbattuto, di Remo ucciso, è anche il monte della Dea, e su di esso sorge il tempio più importante di Diana-Luna, la grande dea della notte, fondato da Servio Tullio, il re di nome plebeo amico della plebe; in esso la plebe in rivolta contro il patriziato si ritira; su di esso si celebrano, in onore di Servio, le feste degli schiavi; in esso si stabiliscono altri culti feminili, come quelli di Bona Dea, di Carmenta, nel 392 di Juno Regina — portata da Vejo vinta e che i Romani originariamente avevano poco a grado — o culti tellurico-virili, come quello di Faunus.

La sequenza dei re leggendarî di Roma è una sequenza di episodi della lotta fra i due principî. Dopo Romolo, tramutatosi in « eroe » sotto le specie di Quirino — il « dio invitto » del quale lo stesso Cesare si considererà quasi come una incarnazione [57] — in Numa risorge il tipo lunare del sacerdote regale etrusco-pelasgico, diretto dal principio feminile (l'Egeria) e con lui si preannuncia la scissione fra il potere regale e quello sacerdotale [58]. Ma in Tullo

[55] Pel PIGANIOL (*Op. cit.*, p. 15) il duello di Ercole e Caco potrebbe essere una trascrizione leggendaria della lotta fra un ceppo ario o affine agli Arî, che finì col trionfare di un ceppo aborigeno di tipo pelasgico.

[56] Cfr. MACROBIO, *Sat.*, I, 12, 27.

[57] DIONE CASS., XLIII, 45.

[58] Dopo Numa, al re (che in origine era al disopra dei Flamini — i quali presentano una corrispondenza anche fonetica coi brahmani) si contrappone il rex sacrorum il quale

Ostilio può vedersi il segno di una reazione del principio virile propriamente romano, opposto a quello etrusco-sacerdotale: egli appare infatti soprattutto come il tipo dell'imperator, del capo guerriero; e se Tullo perisce per esser salito sull'altare e aver fatto scendere la folgore dal cielo come usano farlo i sacerdoti, nella lingua del simbolo ciò può alludere appunto ad un tentativo di reintegrazione sacrale dell'aristocrazia guerriera. Invece con la dinastia etrusca dei Tarquini, il tema della donna e di una sovranità spesso favoreggiante gli strati plebei contro l'aristocrazia vengono a intrecciarsi strettamente in Roma [59].

Perciò è un punto di svolta fondamentale della storia quello della rivolta di Roma patrizia (509 a.C.) che, ucciso Servio, caccia il Secondo Tarquinio, pone fine alla dinastia straniera e spezza il vincolo della precedente civiltà — quasi contemporaneamente alla cacciata dei tiranni popolari e alla restaurazione dorica in Atene (510 a.C.). Dopo di ciò, poco importa seguire le lotte interne, la varia vicenda della resistenza patrizia e dell'usurpazione plebea a Roma. Di fatto, il centro dall'interno si sposta gradatamente verso l'esterno. Più che il compromesso che certe istituzioni e certe leggi rappresentarono fino all'època imperiale, bisogna considerare quel « mito » che, come si disse, è costituito dallo stesso processo storico della grandezza politica di Roma. Quale pur sia il permanere o l'insinuarsi fra le trame della romanità di un elemento eterogeneo meridionale, esso non ha potuto far sì che fossero risparmiate le potenze politiche, in cui questo elemento si era affermato nel modo più caratteristico; che tali potenze non venissero inesorabilmente distrutte o piegate sotto una diversa, antitetica, più alta civiltà.

— come è stato giustamente rilevato (cfr. PIGANIOL, *Op. cit.*, p. 257) — mentre di solito si ritiene fosse un sacerdote di rito patrizio, in quel periodo fu piuttosto una espressione del rito plebeo: è un intermediario fra il popolo e la grande dea plebea, la Luna, il quale non possiede la spectio, attributo proprio ai patrizi, e secondo il rituale viene ginecocraticamente d o p o le Vestali.

[59] Si può riandare all'opera del Bachofen per le relazioni fra figure feminili e i re della dinastia straniera. Aggiungeremo che il nome di Servius (Servio Tullio) indicava originariamente un figlio della servitù, allo stesso modo che quello di Brutus (che è del primo tribuno della plebe — Giunio Bruto — e che non si trova più nei fasti consolari dopo il primo anno) si applicava agli schiavi ribelli di ceppo pelasgico (cfr. MICHELET, *Hist. Republ.*, cit., pp. 106-107). È anche significativo il tema tellurico messo in rilievo (per l'elemento plebeo) dalla tradizione, secondo la quale l'oracolo avendo annunciato che regnerebbe chi avesse baciato la propria madre, Bruto si sarebbe chinato a terra a baciare la Terra, concepita dunque come la Madre degli uomini; e come figli della Terra — lo si è già ricordato — si consideravano sia i plebei, sia i Lucumoni etruschi. Non è poi curioso il caso, che l'uccisore di Cesare porti il nome degli schiavi pelasgici ribelli, che si chiami anche lui Bruto, proprio come il primo usurpatore dell'autorità a Roma?

A tale riguardo, si pensi alla singolare e significativa violenza con cui Roma abbatté i centri della precedente civiltà, soprattutto etrusca, spesso fino a cancellare quasi ogni traccia della loro potenza, delle loro tradizioni e della loro stessa lingua. Come Alba, così Vejo — la città di Giunone Regina [60] —, Tarquinia e l'una Lucumonia dopo l'altra scompaiono dalla storia. In ciò, vi è quasi un elemento fatidico, anche se « agito », più che non pensato e voluto, da una razza che però sempre conservò il senso di dovere a forze divine la sua grandezza e la sua fortuna. E cade altresì Capua, centro di mollezza e di opulenza meridionale, personificazione della « cultura » dell'estetizzata, afroditizzata, non più dorica Grecia — di quella civiltà, che pur doveva sedurre e ammollire una parte del patriziato romano. Ma soprattutto nelle guerre puniche, nella forma muta di realtà e potenze politiche, le due tradizioni si scontrano. Con l'annientamento di Cartagine, la città della Dea (Astarte-Tanit) e della donna regale (Didone) che già aveva tentato di sedurre il leggendario capostipite della nobiltà romana — si può dire, col Bachofen [61], che Roma spostò il centro dell'Occidente storico dal mistero tellurico al mistero uranico, dal mondo lunare delle madri a quello solare dei padri. E il seme originario e invisibile della « razza di Roma » attua una formazione intima della vita, con un ethos e un diritto che consolidano questo significato malgrado l'incessante, sottile azione dell'elemento avverso. In realtà, la legge romana del diritto delle armi conquistatrici, insieme alla concezione mistica della victoria, è in netta antitesi col fatalismo etrusco e con ogni abbandono contemplativo. Si afferma l'idea virile dello Stato, in opposizione ad ogni forma ieratico-demetrica, ma pur avente, in ogni sua struttura, il crisma proprio ad un elemento sacrale e rituale. E questa idea fortifica l'intimo animo, costituisce l'intera vita in una netta superio-

[60] Il PIGANIOL (*Op. cit.*, pp. 119, 259), rileva giustamente che nella lotta di Roma contro Vejo si incarnò quasi la lotta di Apollo contro la Dea; e un simile significato sembra trasparire nello stesso LIVIO (V, 23, 5-8), che riferisce come il vincitore di Vejo, Camillo, assumesse in questa sua qualità veste di dio solare.

[61] Nel fatto che Roma, seguendo i Libri Sibillini, accolse la Grande Dea frigia (come già un'altra Dea asiatica, Afrodite ericina, dea, fra l'altro, della prostituzione, da tali Libri era stata imposta dopo la disfatta del Trasimeno) per propiziare la vittoria su Annibale, BACHOFEN (*Sage von Tanaq.*, p. XXXVI) crede di ravvisare « la città dalle origini afroditiche che quasi ha paura per aver negletto così a lungo la Madre e per essersi consacrata così interamente al principio virile dell'Imperium ». Nel che, può esservi del verosimile. D'altra parte, si potrebbe anche ricordare che pei Romani una guerra non poteva essere veramente vinta se non invocando e traendo a sé le divinità del nemico, facendo sì che esse abbandonassero l'avversario: e la grande Dea frigia non è che una copia della Tanit punica. Il culto di quella Dea, del resto, non entrò a far parte effettiva della romanità che successivamente, e fece presa soprattutto negli strati plebei.

rità rispetto ad ogni elemento naturalistico. L'ascesi dell' « azione » si sviluppa nelle forme tradizionali, di cui già si è detto. Essa compenetra di un significato di disciplina e di tenuta militare le stesse articolazioni delle associazioni corporative. Gens e familia sono costituite secondo il più deciso diritto paterno: al centro, i patres, sacerdoti del fuoco sacro, arbitri di giustizia e capi militari per la loro gente e per i loro servi o clienti, elementi fortemente individuati della formazione aristocratica del Senato. E la civitas stessa, che è la legge materializzata, non è che ritmo, ordine, numero. I numeri mistici tre, dodici e dieci e i loro multipli, sono alla base di tutte le sue divisioni politiche [62].

Sebbene Roma non abbia saputo sottrarsi all'influenza dei Libri Sibillini, che il secondo Tarquinio avrebbe introdotti, esponenti appunto dell'elemento asiatico commisto con un ellenismo spurio; libri, che vanno incontro al rito plebeo insinuando nell'antico e chiuso culto patrizio nuove e equivoche divinità — essa, ciò malgrado, ha saputo reagire dovunque l'elemento nemico si palesasse con chiaro volto e minacciasse realmente la sua realtà più profonda. Così si vede Roma combattere le invadenze bacchico-afroditiche e proscrivere i Baccanali; diffidare dai Misteri di origine asiatica in quanto essi andavano polarizzando ormai intorno a loro un malsano misticismo; tollerare i culti esotici, fra i quali serpeggiava insistentemente il tema ctonio e il tema delle Madri, nella stretta misura che non esercitassero un'influenza dannosa sul vivere virilmente organizzato. La distruzione dei libri apocrifi di Numa Pompilio e il bando dato ai « filosofi », e particolarmente ai Pitagorici, hanno ragioni più profonde di quelle contingenti e politiche. Come i residui etruschi, anche il pitagorismo, che già in Grecia sorse come una reviviscenza pelasgica, malgrado la presenza di elementi anche di tipo diverso, può considerarsi come propaggine di una purificata civiltà « demetrica ». Significativo è il fatto, che autori classici abbiano supposto una stretta relazione fra Pitagora e gli Etruschi [63] e che i commentarî proscritti dei libri di Numa Pompilio tendessero appunto a statuire tale relazione e a riaprire le porte — sotto la maschera di una presunta tradizionalità — all'antitetico, antiromano elemento pelasgico-etrusco.

Altri avvenimenti storici, che dal punto di vista di una metafi-

[62] Cfr. MICHELET, *Op. cit.*, v. I, p. 148.
[63] Cfr. per es. PLUTARCO, *Symph.*, VIII, 7, 1-2.

sica della civiltà hanno simultaneamente significato di simboli, sono la caduta dell'impero isiaco di Cleopatra e quella di Gerusalemme. Sono nuovi punti di svolta della storia interna dell'Occidente, la quale si compie attraverso la dinamica di antitesi ideali riflettentisi nelle stesse lotte civili: poiché anche in un Pompeo, in un Bruto, in un Cassio e in un Antonio si può ravvisare il tema del Sud nel tenace ma frustrato tentativo di frenare e di soverchiare la nuova realtà [64]. Se in Cleopatra si ha un simbolo perspicuo della civiltà afroditica, al cui vincolo Antonio soggiace [65], in Cesare si incarna il tipo ario-occidentale del dominatore. Egli è colui che con le parole fatidiche: « Nella mia stirpe sta la maestà dei re, che per potenza eccellono fra gli uomini, e la sacrità degli dèi, fra le mani dei quali sta il potere dei re » [66] già preannuncia il riaffacciarsi, a Roma, della più alta concezione dell'imperium. In realtà, già con Augusto — il quale, agli occhi della romanità, incorporava il numen e l'aeternitas del figlio di Apollo-Sole — si ristabilisce univocamente l'unità dei due poteri, presso ad una riforma, intesa a ripristinare i principî dell'antica religione romana contro l'invadenza dei culti e delle superstizioni esotiche. Qui si compie un tipo di Stato che, legittimantesi con l'idea olimpico-solare, in via naturale doveva tendere all'universalità. Infatti l'idea di Roma finisce con l'affermarsi di là da ogni particolarismo — particolarismo non solo etnico ma anche religioso. Una volta definitosi il culto imperiale, ad esso fu proprio il rispettare e l'accogliere, in una specie di « feudalismo religioso », i vari dèi corrispondenti alle tradizioni dei singoli popoli ripresi nell'ecumene romano; ma, al disopra di ogni religione particolare e nazionale, doveva esser testimoniata una fides superiore, legata appunto al principio sovrannaturale incarnato dall'Imperatore o dal « genio » dell'Imperatore e simboleggiato altresì dalla Victoria come quell'ente mistico, rivolgendosi alla cui statua il senato giurava fedeltà.

All'epoca di Augusto l'ascesi dell'azione sottesa da un elemento fatidico aveva creato un corpo sufficientemente vasto a che l'universalità romana avesse anche un'espressione tangibile e desse il suo crisma ad un insieme complesso di popolazioni e di razze. « Geni-

64 Cfr. BACHOFEN, *Sage von Tanaquil*, cit., p. XXXIX.
65 È interessante la notizia (DIONE, L, 5), che Cleopatra aveva assunto il nome di Iside e Antonio quello di Dioniso: riproducendo così i due tipi complementari di una civiltà di tipo « afroditico ».
66 SVETONIO, *Caes.*, 6.

trice di uomini e genitrice di dèi », apparve Roma: colei, « nei templi della quale non si è lungi dal cielo » e che dei diversi popoli aveva fatto un'unica nazione — « fecisti patriam diversis gentibus unam » [67]. La pax augusta et profunda sembrò a poco a poco raggiungere, come pax romana, i limiti del mondo conosciuto. Fu come se la Tradizione dovesse risorgere, nelle forme proprie ad un « ciclo eroico ». Sembrò che fosse posto termine all'età del ferro, e si preannunciasse il ritorno dell'età primordiale, l'età dell'iperboreo Apollo. « L'età ultima della profezia cumana è alfine giunta — cantava Virgilio. — Ecco che rinasce integro il grande ordine dei secoli. Ritorna la Vergine, ritorna Saturno e una nuova generazione discende dall'alto dei cieli — iam nova progenies coelo demittitur alto. — Dègnati, o casta Lucina, di aiutare la nascita del Fanciullo, con la quale la razza del ferro finirà e sul mondo intero si innalzerà la razza d'oro, ed ecco, regnerà il fratello tuo, Apollo... Vita divina riceverà il Fanciullo che io canto, e vedrà gli eroi mescolarsi con gli dèi, e lui stesso con loro — ille deum vitam accipiet divisque videbit — permixtos heroas et ipse videbitur illis » [68]. Così viva fu questa sensazione, che essa doveva imporsi anche in sèguito, elevare Roma a simbolo superstorico e far dire agli stessi cristiani che finché Roma resterà salva e integra le convulsioni paurose dell'età ultima non saranno da temersi; ma il giorno in cui Roma cadrà, l'umanità sarà prossima all'agonia [69].

[67] Espressioni di RUTILIO NAMAZIANO, *De red. suo,* I, 49; I, 50; I, 62-65.

[86] VIRGILIO, *Eclog.,* IV, 5-10, 15-18. Fra queste espressioni profetiche di Virgilio si trova l'accenno alla morte della serpe (*ibid.,* 24) e anche ad un gruppo di eroi che rinnoverà l'impresa simbolica di Argo, ad un nuovo Achille che ripeterà la guerra, parimenti simbolica, degli Achei contro Troia (33-36).

[69] Espressioni di LATTANZIO, *Inst.,* VII, 25, 6. Cfr. TERTULLIANO, *Ad Scapul.,* II.

10. — SINCOPE DELLA TRADIZIONE OCCIDENTALE

Il cristianesimo delle origini

Questo è il punto dopo il quale avviene la discesa.

In quanto precede, si è sottolineato ciò che in Roma ebbe significato di forza centrale, in uno sviluppo complesso, ove influenze eterogenee poterono agire solo frammentariamente di fronte a ciò che, da dietro le quinte dell'umano, diede a Roma la sua fisionomia specifica.

Ora, quella Roma che si era emancipata dalle sue radici aborigene-atlantiche e etrusco-pelasgiche, che aveva distrutto ad uno ad uno i grandi centri della civiltà meridionale più recente, che aveva disprezzato i filosofi greci e messo al bando i Pitagorici, che, infine, aveva proscritto i baccanali reagendo contro le prime avanguardie delle stesse divinità alessandrime (persecuzioni del 59, 58, 53, 50 e 40 a.C.), la Roma sacrale, patrizia e virile dello jus, del fas e del mos soggiace in misura crescente all'invasione di culti asiatici incomposti, che si insinuano rapidamente nella vita dell'impero alterandone la compagine. E vi tornano i simboli della Madre, le varietà delle divinità mistico-panteistiche del Sud nelle forme più spurie, ben lontane dalla stessa chiarità demetrica delle origini, associate alla corruzione dei costumi e dell'intima virtus romana, ancor più a quella delle istituzioni. È un processo di sfaldamento, che finisce col colpire la stessa idea imperiale. Il contenuto sacrale di questa si mantiene, ma come un mero simbolo, portato da una corrente torbida e caotica, come un crisma cui raramente fa riscontro la dignità

di coloro che ne sono segnati. Storicamente e politicamente i rappresentanti stessi dell'Impero lavorano ora nel senso opposto di quello che avrebbe richiesto la difesa di esso, la sua riaffermazione di un ordine saldo ed organico. Invece di reagire, di selezionare, di raccogliere gli elementi superstiti della « razza di Roma » al centro dello Stato per far fronte adeguatamente all'èmpito delle forze affluenti nell'Impero, i Cesari si dettero ad un'opera di centralizzazione assolutistica e di livellamento. Desautorato il senato, si finì con l'abolire la distinzione fra cittadini romani, cittadini latini e massa degli altri sudditi, dichiarando tutti cittadini romani. E si pensò che un despotismo poggiato sulla dittatura militare insieme ad una disanimata struttura burocratico-amministrativa potesse tener insieme l'ecumene romano, ridotto effettivamente ad una massa disarticolata e cosmopolita. Figure, che possedettero tratti di grandezza e di antica, romana dignità, che incarnarono alcuni aspetti della natura siderea e della qualità « pietra », che ebbero ancora il senso di ciò che fosse sapienza ricevendo talvolta la stessa consacrazione iniziatica — fino all'imperatore Giuliano — nella loro apparizione sporadica non potettero costituire nulla di decisivo di contro al processo generale di decadenza.

Il periodo imperiale ci mostra, nel suo sviluppo, questa duplicità contraddittoria: da un lato, prendono forma sempre più precisa una teologia, una metafisica e una liturgia della sovranità. Permangono i riferimenti ad una nuova età dell'oro. Ogni Cesare è acclamato con l'expectate veni, la sua apparizione ha il carattere di un fatto mistico — adventus augusti — contrassegnato da prodigi nell'ordine stesso della natura, così come segni nefasti ne accompagnano il declino. Egli è redditor lucis aeternae (Costanzo Cloro), è, nuovamente, pontifex maximus, è colui che dal dio olimpico, nel simbolo di una sfera, ha ricevuto il dominio universale. Sua è la corona radiata del sole e lo scettro del re del cielo. Come sante o divine sono considerate le sue leggi. Nello stesso senato, il cerimoniale che gli si riferisce ha carattere liturgico. La sua imagine è adorata nei templi delle varie province, come pure al centro dei varî vessilli delle legioni, come supremo punto di riferimento della fides e del culto dei soldati e come simbolo dell'unità dell'Impero [1].

[1] Cfr. E. STAUFER, *Christus und die Caesaren*, Hamburg, 1948.

Ma questa è come una vena dall'alto, un'asse di luce in mezzo ad una demonìa, in cui ogni passione, l'assassinio, la crudeltà, il tradimento si scatenano via via in proporzioni più che umane: sfondo sempre più tragico, sanguinoso e dilacerato man mano che si procede nel basso Impero nonostante l'accennata apparizione, qua e là, di tempre dure di capi che malgrado tutto seppero imporsi in un mondo che ormai vacillava e franava. Per cui, si doveva giungere al punto nel quale la funzione imperiale, in fondo, sopravvisse solo a sé stessa. Roma vi si tenne ancora fedele, quasi disperatamente, in un mondo squassato da convulsioni paurose. Ma, in fondo, il trono era vuoto.

A tutto ciò doveva aggiungersi l'azione soppiantatrice del cristianesimo.

Se non si deve ignorare la complessità e l'eterogeneità degli elementi presenti nel cristianesimo delle origini, pur non si può non disconoscere l'antitesi esistente tra le forze e il pathos in esso predominanti e lo spirito romano originario. Qui — in questa parte della presente opera — non si tratta più di isolare gli elementi tradizionali presenti nell'una o nell'altra civiltà storica: si tratta piuttosto di scoprire in che funzione, secondo quale spirito, le correnti storiche hanno agito complessivamente. Così la presenza di alcuni elementi tradizionali nel cristianesimo (e poi, in maggior misura, nel cattolicesimo) non può pregiudicare il riconoscimento del carattere sovvertitore proprio a queste due correnti.

Circa il cristianesimo, si sa già quale spiritualità equivoca si leghi al particolare tronco dell'ebraismo, da cui esso si è originariamente sviluppato, e così pure ai culti asiatici della decadenza che facilitarono l'espansione della nuova fede di là dal suo focolare di origine.

Per quel che riguarda il primo punto, l'antecedente immediato del cristianesimo non è l'ebraismo tradizionale, bensì il profetismo e correnti analoghe, nelle quali predominano le nozioni di peccato e di espiazione, nelle quali si fa largo una forma disperata di spiritualità, nelle quali al tipo guerriero del Messia quale promanazione del « Dio degli eserciti » si sostituisce il tipo del Messia come il « Figlio dell'Uomo » predestinato a far da vittima espiatoria — il perseguitato, la speranza degli afflitti e dei reietti, l'oggetto di un anelito confuso ed estatico. È noto che appunto in un ambiente saturo di questo pathos messianico, reso pandemico dalla predicazione

profetica e dalle varie apocalissi, la figura mistica di Gesù Cristo prese originariamente forma e potenza. Concentrandosi in essa come nel Salvatore, rompendola con la « Legge », cioè con l'ortodossia ebraica, il cristianesimo primitivo, in realtà, doveva riprendere allo stato puro non pochi motivi tipici dell'anima semita in genere, quali a suo luogo sono stati precisati: motivi proprî ad un tipo umano dilacerato, atti quanto mai a comporre un virus antitradizionale, specie di fronte ad una tradizione, come quella romana. Col paolinismo tali elementi furono in una certa misura universalizzati, resi atti ad agire senza una diretta relazione con le loro origini.

Quanto all'orfismo, esso in varie aree del mondo antico propiziò l'accettazione del cristianesimo non come l'antica dottrina iniziatica dei Misteri, ma come la sua profanazione, solidale con l'avanzata dei culti della decadenza mediterranea. Qui aveva preso parimenti forma l'idea della « salvazione » in senso ormai semplicemente religioso e si era affermato l'ideale di una religione aperta a tutti, estranea ad ogni concetto di razza, tradizione e casta, quindi, praticamente, andante incontro a coloro che di razza, di tradizione e di casta non ne avevano nessuna. In questa massa, presso l'azione concomitante dei culti universalistici di provenienza orientale, si andò sempre più diffondendo un bisogno confuso — finché nella figura del fondatore del cristianesimo apparve, per così dire, ciò che produsse la precipitazione catalitica, la cristallizzazione di quel che saturava l'atmosfera. Ed allora non si trattò più di uno stato, di una influenza diffusa, bensì di una forza precisa di contro ad un'altra forza.

Dottrinalmente, il cristianesimo si presenta come una forma disperata di dionisismo. Formatosi essenzialmente in vista di un tipo umano spezzato, esso fece leva sulla parte irrazionale dell'essere e al luogo delle vie dell'elevazione « eroica », sapienziale ed iniziatica pose come organo fondamentale la f e d e, l'èmpito di un'anima agitata e sconvolta spinta confusamente verso il sovrannaturale. Con le sue suggestioni circa l'imminente venuta del Regno, con le sue imagini circa una alternativa di eterna salvazione o di eterna dannazione, il cristianesimo delle origini volse ad esasperare la crisi di un tale tipo umano e a potenziare lo slancio della fede sino a che, presso al simbolo della salvazione e del riscatto nel Cristo crocifisso, una problematica via di liberazione fosse aperta. Se nel simbolo cristico vi sono tracce di uno schema misterico, con nuovi riferimenti all'orfismo e a correnti analoghe, il proprio della nuova re-

ligione è però l'utilizzazione di un tale schema su di un piano non più iniziatico, ma essenzialmente di sentimento e, al più, confusamente mistico, per cui, da un certo punto di vista, può ben dirsi che col cristianesimo il dio si fece uomo. Non si ebbe più né una pura religione della Legge come nell'ebraismo ortodosso, né un vero Mistero iniziatico, ma qualcosa di intermedio, un surrogato del secondo nella formulazione adatta all'anzidetto tipo umano spezzato, che si sentì rielevato dalla sua abiezione, redento nella sensazione pandemica della « grazia », animato da una nuova speranza, giustificato, riscattato dal mondo, dalla carne e dalla morte [2]. Ora, tutto ciò rappresentò qualcosa di fondamentalmente estraneo allo spirito romano e classico, anzi, in genere, indo-europeo. Storicamente, ciò significò quel predominio del pathos sull'ethos, di quella equivoca, anelante soteriologia che l'alta tenuta del patriziato sacrale romano, lo stile severo dei giuristi, dei Capi e saggi pagani aveva sempre avversato. Il Dio non fu più il simbolo di una essenza priva di passione e di mutamento che crea distanza rispetto a tutto ciò che è soltanto umano, né fu il Dio dei patrizi che si invoca in piedi, che si porta alla testa delle legioni e s'incarna nel vincitore; al primo piano stette piuttosto una figura che nella sua « passione » riprende e afferma in termini esclusivistici (« Nessuno va al Padre se non per me », « Io sono la via, la verità, la vita ») il motivo pelasgico-dionisiaco degli dèi sacrificati, degli dèi che muoiono e risorgono all'ombra delle Grandi Madri [3]. Lo stesso mito della nascita da Vergine risente di una influenza analoga, ricorda le dee che, come la Gaia esiodea, generano senza consorte e, in relazione a ciò, è significativa la parte di rilievo che nello sviluppo del cristianesimo doveva avere il culto della « Madre di Dio », della « Vergine divina ». Nel cattolicesimo Maria, la « Madre di Dio », è la regina degli angeli, di tutti i santi, del mondo ed anche degli inferni; è

[2] Così, di fronte all'ebraismo ortodosso, per il cristianesimo delle origini si può rivendicare al massimo un carattere mistico sulla stessa linea del profetismo, in nessun modo, però, iniziatico, come vorrebbe F. SCHUON (*De l'unité transcendante des religions,* Paris, 1937), che si basa su elementi sporadici presenti soprattutto nella Chiesa Orientale. Non si dovrebbe poi mai dimenticare che se il cristanesimo si è appropriato dell'antica tradizione ebraica, l'ebraismo ortodosso si è continuato come una direzione indipendente, e non riconoscente il cristianesimo, col Talmud, ed ha avuto, nella Kabbala una tradizione propriamente iniziatica, che il cristianesimo mai ha posseduto. È così che più tardi dovunque in Occidente prese forma un vero esoterismo, ciò avvenne essenzialmente fuor dal cristianesimo, con ausilio di correnti non cristiane, quali appunto la Kabbala ebraica, l'ermetismo o vene di remota origine nordica.

[3] Cfr. L. ROUGIER, *Celse,* Paris, 1925.

altresì concepita come madre, per adozione, di tutti gli uomini, come la « Regina del mondo », « dispensatrice d'ogni grazia »; sproporzionate rispetto al ruolo effettivo di Maria nel mito dei Vangeli sinottici, queste espressioni ripetono gli attributi delle Madri divine sovrane del Sud pre-indoeuropeo [4]. In effetti, se il cristianesimo è essenzialmente una religione del Cristo, più che non del Padre, in esso le figurazioni sia del bambino Gesù che del corpo del Cristo crocifisso fra le braccia della Madre divinificata ricordano decisamente quelle dei culti del Mediterraneo orientale [5], dando nuovo risalto ad una antitesi rispetto all'ideale delle divinità puramente olimpiche, esenti da passione, disgiunte dall'elemento tellurico-materno. Il simbolo che la stessa Chiesa doveva far proprio fu quello della Madre (la Madre Chiesa). E come religiosità in senso eminente fu concepita quella dell'anima implorante e pregante, conscia della sua indegnità, peccaminosità ed impotenza, di fronte al Crocifisso [6]. L'odio del cristianesimo delle origini per ogni forma di spiritualità virile, il suo stigmatizzare come follia e peccato d'orgoglio tutto ciò che può propiziare un superamento attivo della condizione umana esprimono in modo netto l'incomprensione pel simbolo « eroico ». Il potenziale che la nuova fede seppe generare fra coloro che sentivano il mistero vivo del Cristo, del Salvatore, e da ciò trassero la forza per una frenesia del martirio, non impedisce che l'avvento del cristianesimo significhi una caduta; con esso, nel complesso, si realizzò una speciale forma di quella devirilizzazione che è propria ai cicli di tipo lunare-sacerdotale.

Anche nella morale cristiana la parte avuta da influenze meridionali e non-arie è abbastanza visibile. Che sia di fronte a un Dio, e non ad una dea, che non si riconosce spiritualmente alcuna diffe-

[4] È parimenti significativo che secondo molti teologi cattolici ogni segno di predestinazione e di elezione è dubbio; sarebbe certo soltanto quello dato dalla devozione per la Vergine, e il « vero servo di Maria » avrà la vita eterna. Su tutto ciò cfr. per es. J. Berthier, *Sommario di teologia dogmatica e morale*, Torino,[2] 1933, §§ 1791-1792.

[5] Ieronimo (*Epist. ad Paulin.*, 49) poteva rilevare significativamente che Bethlem « fu un tempo ombreggiata dal bosco di Tammuz-Adonis e in questa grotta, ove vagisce il bambino Gesù, una volta veniva pianto il prediletto di Venere ». Cfr. anche A. Drews, *Marienmythen* (Jena, 1928) per la connessione generale della figura di Maria con quella delle preesistenti dee del ciclo meridionale. Circa l'elemento feminile nel cristianesimo, lo stesso J. De Maistre (*Soirées*, cit., append., II, 323-324) rileva: « Vediamo che la salvezza (salut) si inizia per mezzo di una donna annunciata fin dalle origini. In tutta la storia evangelica le donne hanno una parte assai notevole. E in tutte le conquiste celebri del cristianesimo [come già nella diffusione della religione dionisiaca], sia su individui che su nazioni, sempre si vede figurare una donna ».

[6] Nella Roma precristiana i Libri Sibillini, che introdussero il culto della Grande Dea, introdussero anche la supplicatio, cioè il rito di avvilimento dinanzi alla statua divina, a cui si abbracciavano le ginocchia e si baciavano le mani e i piedi.

renza fra uomo ed uomo e si elegge per supremo principio l'amore, è di poco momento. Questa eguaglianza appartiene essenzialmente ad una concezione generale, una variante della quale è quel « diritto naturale », che aveva trovato modo di insinuarsi nel diritto romano della decadenza: è in funzione antitetica rispetto all'ideale eroico della personalità, al valore dato a tutto ciò che un essere differenziandosi, dando a sè stesso una forma, conquista per sé in un ordine gerarchico. Così, praticamente, l'egualitarismo cristiano coi principî di fratellanza, di amore, di comunitarietà finì con l'essere la base mistico-religiosa per un ideale sociale opposto alla pura idea romana. Al luogo della universalità, che è vera solo in funzione di un àpice gerarchico il quale non abolisce, ma presuppone e statuisce la differenza, sorgeva in realtà l'ideale della collettività, riaffermantesi nello stesso simbolo del corpo mistico del Cristo, ma contenente, in germe, una ulteriore influenza regressiva ed involutiva, che lo stesso cattolicesimo, malgrado la sua romanizzazione, mai seppe e volle interamente superare.

Si vuole valorizzare il cristianesimo come dottrina, per l'idea del sovrannaturale e pel dualismo da esso affermato. Qui, tuttavia, si incontra un caso tipico dell'azione diversa che può esercitare uno stesso principio a seconda della funzione in cui viene assunto. Il dualismo cristiano deriva essenzialmente dal dualismo proprio allo spirito semita e va ad agire in modo affatto opposto a quello per cui, come si è visto, la dottrina delle due nature costituì la base di ogni realizzazione dell'umanità tradizionale. Nel cristianesimo delle origini la rigida contrapposizione dell'ordine sovrannaturale a quello naturale può aver avuto una giustificazione pragmatica, legata alla speciale situazione storica e esistenziale di un dato tipo umano. Ma un tale dualismo, in sé, resta ben distinto da quello tradizionale per non esser subordinato ad un principio superiore, ad una superiore verità, per rivendicare un carattere assoluto ed ontologico, anziché relativo e funzionale. I due ordini, naturale e sovrannaturale, così come la distanza fra l'uno e l'altro, vengono ipostatizzati, tanto da pregiudicare ogni contatto reale ed attivo. Onde, nei riguardi dell'uomo (ed anche qui pel simultaneo agire di un tema ebraico), prende forma la nozione della « creatura » separata da Dio quale « creatore » ed essere personale da una distanza essenziale; in più, l'esasperazione di questa distanza per via della ripresa e dell'accentuazione dell'idea, parimenti ebraica, del « peccato originale ».

In via particolare, segue da questo dualismo il concepire sotto forma passiva di « grazia », « elezione » e « salvazione » ogni manifestazione di influenze sovrasensibili, il disconoscimento, già segnalato e spesso legato ad una vera e proprio animosità, di ogni possibilità « eroica » dell'uomo, con la sua controparte: umiltà, timor di Dio, mortificazione, preghiera. Il detto dei Vangeli, circa la violenza, che la porta dei Cieli può subire, e la ripresa del « Voi siete dèi » davidico appartengono agli elementi che praticamente restarono senza influenza sul pathos predominante nel cristianesimo delle origini. Ma anche nel cristianesimo in genere è evidente che sono state universalizzate, rese esclusive e esaltate la via, la verità e l'atteggiamento che convengono soltanto ad un tipo umano inferiore o a quegli strati bassi di una società pel quale furono concepite le forme exoteriche della Tradizione: il che è uno dei segni caratteristici del clima dell' « età oscura », del kali-yuga.

Ciò, quanto ai rapporti dell'uomo col divino. La seconda conseguenza del dualismo cristiano fu la sconsacrazione e la disanimazione della natura. Il « sovrannaturalismo » cristiano fece sì che i miti naturali dell'antichità fossero, una volta per tutte, non più compresi. La natura cessa di esser qualcosa di vivente, viene rigettata e bollata come « pagana » quella assunzione magico-simbolica di essa che faceva da base alle scienze sacerdotali, le quali, infatti, dopo che il cristianesimo trionfò, entrarono in un rapido processo di degenerescenza, salvo un residuo depotenziato costituito dalla successiva tradizione cattolica dei riti. La natura divenne qualcosa di estraneo, se non pure di diabolico. E ciò, di nuovo, servì da base per la formazione di un'ascesi di tipo monastico, mortificatorio, nemico del mondo e della vita quale ascesi tipicamente cristiana, recisamente antitetica, peraltro, al modo di sentire classico e romano.

La terza conseguenza concerne il dominio politico. I principî « Il mio regno non è di questo mondo » e « Date a Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio » attaccavano direttamente il concetto della sovranità tradizionale e quell'unità dei due poteri che, formalmente, in Roma imperiale si era ricostituita. Dopo il Cristo — afferma Gelasio I — nessun uomo può esser re e sacerdote; l'unità di sacerdotium e regnum, in quanto rivendicata da un monarca, è un inganno diabolico, una contraffazione della vera regalità sacerdotale che compete solo al Cristo [7]. Proprio in questo punto

[7] *De anathematis vinculo,* 18.

il contrasto fra idea cristiana e idea romana sboccò in un aperto conflitto. Al tempo in cui il cristianesimo si sviluppò il Pantheon romano era ben tale, che anche il culto del Salvatore cristiano avrebbe potuto, alla fine, trovarvi posto fra gli altri, al titolo di un culto particolare sorto per scisma dall'ebraismo. Come si è detto, era proprio all'universalità imperiale svolgere una superiore funzione unificatrice ed ordinatrice, di là da ogni speciale culto, che essa non aveva bisogno di negare. Si chiedeva però un atto che testimoniasse una fides sovraordinata, riferentesi appunto al principio dall'alto incarnato dal rappresentante dell'Impero, dall'Augustus. Proprio quest'atto — il rito dell'offerta sacrificale dinanzi al simbolo imperiale — i cristiani si rifiutarono di compierlo dchiarandolo incompatibile con la loro fede; e solo per questo si ebbe una epidemia di martiri, che al magistrato romano doveva apparire come follia pura.

Con ciò, la nuova credenza dichiarava invece sé stessa. Di contro ad una universalità, si affermava un'altra, opposta universalità, basata sulla frattura dualistica. La concezione gerarchica tradizionale secondo la quale, ogni potere venendo dall'alto, il lealismo aveva una sanzione sovrannaturale e un valore religioso, veniva attaccata alla base. In questo mondo del peccato non vi è posto che per una civitas diaboli; la civitas Dei, lo Stato divino, si trova su di un piano staccato, si risolve nell'unità di coloro che un anelito confuso spinge verso l'aldilà, che come cristiani hanno solo il Cristo per capo e che attendono che l'ultimo dei giorni venga. E là dove questa idea non si risolse in un virus direttamente sovvertitore e disfattistico, là dove si dette ancora al Cesare « ciò che è di Cesare », la fides restò sconsacrata e secolarizzata: essa non ebbe più che il valore di una contingente obbedienza rispetto ad un mero potere temporale. Il detto paolino, che « ogni potestà viene da Dio », doveva restare privo di ogni vero significato.

Se dunque il cristianesimo affermò il principio spirituale e sovrannaturale, pure questo principio, storicamente, doveva agire nel senso di una dissociazione, se non pure di una distruzione. Non rappresentò qualcosa di atto a galvanizzare ciò che nella romanità si era materializzato e sfaldato, ma qualcosa di eterogeneo, una corrente diversa, che andò incontro a ciò che in Roma ormai non era più romano e a forze che la Luce del Nord aveva saputo tenere in freno per un ciclo intero. Esso valse a troncare gli ultimi con-

tatti, ad accelerare la fine di una grande tradizione. Non a torto un Rutilio Namaziano accomunò ebrei e cristiani per esser entrambi nemici dell'autorità di Roma, per aver diffuso, i primi, fuor dalla Giudea soggiogata dalle legioni, fra le genti dell'Urbe, un contagio esiziale — excisae pestis contagia —, gli altri un veleno alterante sia lo spirito, sia la razza — tunc mutabantur corpora, nunc animi [8].

Chi considera le testimonianze enigmatiche dei simboli, non può non esser colpito dalla parte che nel mito di Gesù ha il motivo dell'a s i n o . Non solo l'asino figura presso la nascita di Gesù, ma è su di un asino che la Vergine e il fanciullo divino fuggono e, soprattutto, l'asino è la cavalcatura del Cristo nel suo ingresso trionfale a Gerusalemme. Ora, l'asino è un simbolo tradizionale per una forza « infera » di dissoluzione. È, in Egitto, l'animale di Set, il quale incarna appunto tale forza, ha carattere antisolare e si connette ai « figli della rivolta impotente »; è, in India, la cavalcatura di Mudevî, che raffigura l'aspetto infero della divinità feminile; come si è visto, nel mito ellenico esso è l'animale simbolico che, nella pianura di Lete, rode perennemente il lavoro di Oknos, mentre ha relazione con una divinità ctonico-infernale feminile, Ecate [10].

È così che questo simbolo potrebbe valere come un segno segreto della forza che si associò al cristianesimo delle origini e alla quale esso dovette, in parte, il suo trionfo: è la forza che emerge ed assume una parte attiva dovunque ciò che in una struttura tradizionale corrisponde al principio « cosmos » vacilla, si sfalda, sopravvive alla sua originaria potenza. L'avvento del cristianesimo, in realtà, non sarebbe stato possibile se le possibilità vitali del ciclo eroico romano non fossero già esaurite, se la « razza di Roma » non fosse già prostrata nel suo spirito e nei suoi uomini (e una controprova di ciò fu il fallimento del tentativo di restaurazione

[8] *De red. suo,* I, 395-398; I, 525-526.

[9] Cfr. anche R. GUÉNON, *Seth,* cit., p. 593. Nel Rg-*Veda* l'asino ha spesso il nome di râsaba, ove in râsa è compresa l'idea di tumulto, rumore ed anche di ebrezza. Apollo, nel mito, cambia in asinine le orecchie del re Mida per aver preferita alla sua la musica di Pan, cioè per aver preferito al culto iperboreo il culto panteistico-dionisiaco — e l'uccisione di asini era il sacrificio più gradito allo stesso Apollo fra gli Iperborei (cfr. PINDARO, *Pyth.,* X, 33-56). Tifone - Set (corrispondente a Pitone, il nemico di Apollo), vinto da Horo, fugge nel deserto montando un asino (cfr. PLUTARCO, *De Is. et Os.,* XXIX-XXXII) e Apep, la serpe. personificazione del principio tenebroso, figura spesso associata ad un asino o portata da un asino (cfr. BUDGE, *Book of the Dead,* cit., p. 248). Anche Dioniso sarebbe stato portato a Tebe da un asino, animale che per questo gli veniva riferito. Peraltro, è interessante rilevare, circa qualcosa che deve essersi conservato sotterraneamente, che in alcune feste medievali ove figurava la Vergine col bambino sull'asino condotto da Giuseppe, gli onori principali venivano resi all'asino.

da parte dell'imperatore Giuliano), se le tradizioni del tempo antico non si fossero offuscate e, presso ad un caos etnico e ad uno sfaldamento cosmopolitico, il simbolo imperiale non fosse stato contaminato riducendosi, come si disse, ad una mera sopravvivenza in mezzo ad un mondo di rovine.

11. — TRASLAZIONE DELL'IMPERO. IL MEDIOEVO GHIBELLINO

La potenza della tradizione che dette il suo volto a Roma si palesò, nei confronti del cristianesimo, nel fatto, che se la nuova fede riuscì a sovvertire la civiltà antica, essa non seppe realmente conquistare il mondo occidentale quale cristianesimo puro; che là dove essa pervenne a qualche grandezza, non lo poté che tradendo in una certa misura se stessa: lo poté più in grazia ad elementi ripresi dall'opposta tradizione — ad elementi romani e classici precristiani — che non in grazia all'elemento cristiano nella sua forma originaria.

Di fatto, il cristianesimo « convertì » solo all'esterno l'uomo occidentale; esso costituì la sua « fede » nel senso più astratto, mentre la vita effettiva di questi continuò ad obbedire a forme, più o meno materializzate, dell'opposta tradizione dell'azione e, più tardi, nel Medioevo, ad un ethos che di nuovo doveva esser improntato essenzialmente dallo spirito nordico-ario. Teoricamente, l'Occidente accettò il cristianesimo — e che l'Europa abbia potuto accogliere, per tal via, tanti motivi legati alla concezione ebraica e levantina della vita è cosa che sempre di nuovo riempie lo storico di stupore; praticamente, esso restò pagano. Il risultato fu dunque un ibridismo. Anche nella sua forma attenuata e romanizzata cattolica la fede cristiana rappresentò una ostruzione, la quale tolse all'uomo occidentale la possibilità di integrare il suo autentico, insopprimibile modo d'essere per mezzo di una concezione a lui congeniale del sacro e dei rapporti col sacro. A sua volta, appunto quel modo d'essere impedì al cristianesimo di costituire positivamente l'Occidente in una tradizione dell'opposto tipo, cioè sacerdotale-religioso, conforme agli ideali del-

l'Ecclesia delle origini, al pathos evangelico e al simbolo del corpo mistico del Cristo. In séguito, si esamineranno da presso gli effetti di questa doppia antitesi nel corso della storia d'Occidente. Essa rappresenta un fattore importante nei processi che conducono fino al mondo moderno propriamente detto.

Tuttavia in un determinato ciclo l'idea cristiana secondo quei suoi concetti, nei quali, in genere, aveva risalto il sovrannaturale sembrò esser assorbita da quella romana in forme tali, da rialzare fino ad una speciale dignità la stessa idea imperiale, la cui tradizione nel centro costituito dalla « città eterna » era ormai decaduta. Tale fu il ciclo bizantino, il ciclo dell'Impero Romano d'Oriente. Ma qui, storicamente, si ripeté in buona misura quel che già si era verificato nel basso Impero. Teoricamente, l'idea imperiale bizantina presenta un alto grado di tradizionalità. Vi si afferma il concetto del βασιλεύς αὐτοκράτωρ, del dominatore sacrale la cui autorità è dell'alto, la cui legge, imagine di quella divina, ha un diritto universale, e al quale di fatto è soggetto lo stesso clero, a lui spettando la direzione delle cose sia temporali, sia spirituali. Del pari, vi si afferma l'idea dei ρωμαῖοι, dei « Romani », quale unità di coloro che appunto il crisma insito alla partecipazione all'ecumene romano-cristiano eleva ad una superiore dignità rispetto a qualsiasi altra gente. L'Impero, di nuovo, è sacrum e la sua pax ha un significato sovraterreno. Ma ancor più che nella decadenza romana tutto ciò rimase un simbolo portato da forze caotiche e torbide, poiché la sostanza etnica ancor più che nel precedente ciclo imperiale romano fu improntata dal demonismo, dall'anarchia, dal principio di incessante agitazione proprio al mondo ellenico-orientale disgregato e crepuscolare. Anche qui il despotismo e una struttura centralistica burocratico-amministrativa si illusero di raggiungere ciò che può procedere soltanto dall'autorità spirituale di rappresentanti degni circondati da uomini che effettivamente, per razza interna e non solo per nome, avessero qualità di « Romani ». Così anche qui le forze della dissoluzione dovevano prendere il sopravvento anche se, come realtà politica, Bisanzio riuscì a mantenersi per quasi un millennio. Dell'idea romano-cristiana bizantina non rimasero che echi, in parte assorbiti, in forma assai modificata, dai popoli slavi, in parte rifusi nella ripresa costituita dal Medioevo ghibellino.

Per poter seguire lo sviluppo delle forze decisive per l'Occidente è d'uopo considerare brevemente il cattolicesimo. Il cattolicesimo

prese forma attraverso la rettificazione di varî aspetti estremistici del cristianesimo delle origini, l'organizzazione di un corpus rituale, dogmatico e simbolico di là dal semplice elemento mistico-soteriologico, l'assorbimento e l'adattazione di elementi sia dottrinali, sia organizzativi tratti dalla romanità e dalla civiltà classica in genere. È così che il cattolicesimo presenta talvolta dei tratti « tradizionali », i quali però non debbono indurre all'equivoco: ciò che nel cattolicesimo ha carattere veramente tradizionale è ben poco cristiano e ciò che in esso è cristiano è ben poco tradizionale. Storicamente, malgrado tutti gli sforzi fatti per conciliare elementi eterogenei e contradittori [1], malgrado tutta l'opera di assorbimento e di adattazione, il cattolicesimo tradisce sempre lo spirito delle civiltà lunare-sacerdotali tanto da continuare, in altra forma, l'azione antagonistica delle influenze del Sud, alle quali anzi fornì come corpo una vera e propria organizzazione, con la Chiesa e le sue gerarchie.

Ciò si palesa chiaramente se si esamina lo sviluppo del principio di autorità rivendicato appunto dalla Chiesa. Nei primi secoli dell'Impero cristianizzato e nel periodo bizantino la Chiesa appare ancora subordinata all'autorità imperiale — nei concilî i vescovi lasciavano l'ultima parola al principe non pure in materia disciplinare, ma anche in materia dogmatica. Ma gradatamente si passa alla idea della parità dei due poteri, di Chiesa ed Impero: l'una e l'altra istituzione appaiono ora possedere una autorità e una destinazione sovrannaturale ed avere una origine divina. Procedendo nei tempi, se nell'ideale carolingio sussistette il principio, che al re spetta il governo del clero oltre che del popolo: per ordine divino egli deve badare che la Chiesa adempia alla sua funzione e missione, onde non solo egli è consacrato con gli stessi simboli proprî alla consacrazione sacerdotale, ma ha anche autorità e diritto di destituire e bandire il clero indegno — il monarca apparendo invero, secondo la parola di Catwulf, il re-sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek, laddove il vescovo è solamente vicario di Cristo [2] — se, dicevamo, si mantiene dunque questa più alta e antica tradizione, d'altra parte si finisce con l'ammettere l'idea che il governo regale è da paragonarsi

[1] L'origine della gran parte delle difficoltà e delle aporìe presentate dalla filosofia e dalla teologia cattolica — specie dalla scolastica e dal tomismo — sta essenzialmente nella irriducibilità dello spirito degli elementi assorbiti dal platonismo e dall'aristotelismo rispetto a quello degli altri, propriamente cristiani ed ebraici. Cfr. L. ROUGIER, *La scolastique et le tomisme*, Paris, 1930.

[2] A. DEMPF, *Sacrum Imperium*, tr. ital., Messina-Milano, 1933, p. 87. F. DE COULANGES *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*, Paris, 1892,

a quello del corpo, ma il governo sacerdotale a quello dell'anima: così si abbandonava implicitamente la stessa idea della parità dei due poteri e si preparava una effettiva inversione dei rapporti.

In realtà, se l'anima è in ogni essere ragionevole il principio che decide circa tutto ciò che il corpo eseguirà, come poter pensare che coloro, i quali ammettevano di aver autorità solo in cose del corpo sociale, non dovessero subordinarsi alla Chiesa, a cui riconoscevano il diritto esclusivo sulle anime e sulla direzione di esse? Così la Chiesa doveva alla fine contestare e considerare come poco meno di una eresia e di una prevaricazione dell'orgoglio umano la dottrina della natura e della derivazione divina della regalità, e nel principe doveva vedere un laico uguale a tutti gli altri uomini rispetto a Dio e alla stessa Chiesa, un semplice ufficiale costituito dall'uomo secondo diritto naturale per dominare sull'uomo, il quale dovrà ricevere dalle gerarchie ecclesiastiche quel che occorre a che il suo governo non sia addirittura quello di una civitas diaboli [3]. In Bonifacio VIII, che non esiterà a salire sul trono di Costantino con spada, corona e scettro e a dichiarare: « Io sono Cesare, io sono Imperatore » — si ha dunque la conclusione logica di un rivolgimento in senso teocratico-meridionale, onde si finisce con l'attribuire al sacerdote entrambe le spade evangeliche, quella spirituale e quella temporale, e nell'Impero si considera semplicemente un beneficium conferito dal Papa a qualcuno, che per questo deve alla Chiesa lo stesso vassallaggio e la stessa obbedienza che un feudatario deve a chi lo ha investito. Ma poiché la spiritualità che il capo della Chiesa romana poteva incarnare resta in essenza quella dei « servi di Dio », così, lungi dal significare la restaurazione dell'unità primordiale e solare dei due poteri, simili rivolgimenti guelfi dicono solo come Roma fosse ormai perduta alla sua antica tradizione e nel mondo europeo passasse a rappresentare l'opposto principio, la dominazione della verità

p. 527) rileva giustamente che se un Pipino, un Carlomagno e un Luigi il Pio giurarono di « difendere » la Chiesa, « non bisogna ingannarsi circa il senso di questa espressione; essa aveva, allora, un senso assai diverso di quello dei nostri giorni. Avere la Chiesa in sua difesa o mainbour, era, secondo il linguaggio e le idee del tempo, esercitare su di essa protezione e autorità ad un tempo. Ciò che si chiamava difesa o mainbour era un vero contratto che implicava la dipendenza del protetto... Questi era sottoposto a tutti gli obblighi che la lingua del tempo riuniva nell'unica parola di fedeltà, onde egli doveva anche prestar giuramento al principe ». E Carlomagno se rivendica per sé la difesa della Chiesa, rivendica anche l'autorità e il còmpito di « fortificarla all'interno nella vera fede » (*ibid.*, p. 309).

[3] Cfr. H. Bourgois, *L'État et le régime politique de la societé carolingienne à la fin du IX siècle*, Paris, 1885, pp. 301-308; A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno sino al Concordato di Worms*, Modena, 1901, pp. 24-33, 101-104.

del Sud. Nella confusione che si stava ingenerando fin nei simboli, la Chiesa, che da una parte si arrogava di fronte all'Impero il simbolo del Sole di contro alla Luna, era quella che d'altra parte usava per sé il simbolo della Madre, e considerava nell'imperatore un suo figlio: per cui, con l'ideale suprematistico guelfo si ha il ritorno alla antica visione ginecocratica: l'autorità, la superiorità e il diritto al dominio spirituale del principio materno sul maschio legato alla realtà temporale e caduca.

Così avvenne una traslazione. L'idea romana fu ripresa da razze di diretta derivazione nordica, che la migrazione dei popoli aveva spinto nell'area della civiltà romana. È l'elemento germanico che ora difenderà contro la Chiesa l'idea imperiale; è esso che andrà a destare a nuova vita la forza formatrice dell'antica romanitas. Per tal via sorgono il Sacro Romano Impero e la civiltà feudale. Sono le due ultime grandi apparizioni tradizionali che l'Occidente conobbe.

Quanto ai Germani, essi ai tempi di Tacito apparvero come ceppi assai affini a quello acheo, paleo-iranico, paleo-romano e nordico-ario in genere, conservatisi, sotto più di un riguardo, — a partire da quello razziale — in uno stato di purità « preistorica ». È così che essi — come poi Goti, Longobardi, Burgundi e Franchi — nei confronti di una « civiltà » desanimatasi da un lato in strutture giuridico-amministrative, sfaldatasi, dall'altro, in forme « afroditiche » di raffinamento edonistico-cittadino, di intellettualismo, di estetismo, di dissoluzione cosmopolita, non rappresentava più che decadenza, potettero ben apparire come dei « barbari ». Ma nelle forme rudi e inattenuate dei loro costumi si esprimeva una esistenza formata dai principî dell'onore, della fedeltà e della fierezza. Proprio questo elemento « barbarico » rappresentava la forza vitale, la mancanza della quale era stata una fra le principali cause della decadenza romana e bizantina.

Che, poi, i Germani fossero « razze giovani », questo è uno degli errori di una considerazione alla quale è precluso lo sguardo sull'alta antichità; tali razze non erano giovani che secondo la gioventù propria a ciò che ancora mantiene un contatto con le origini. Esse, in realtà, discendevano dalle propaggini che per ultime lasciarono le sedi artiche e che quindi erano state preservate dalle mescolanze e dalle alterazioni subite da popoli affini che assai prima le avevano abbandonate, come era stato il caso pei ceppi peleoindoeuropei stabilitisi nel Mediterraneo preistorico.

È così che i popoli nordico-germanici, a pare il loro ethos, recavano nei loro miti le tracce di una tradizione derivata direttamente da quella primordiale. Che essi, nel periodo in cui apparvero come forze determinanti sulla scena della grande storia europea, avessero quasi perduto il ricordo delle loro origini e in esse quella tradizione fosse ancora presente nella sola forma di residui frammentari spesso alterati ed inselvatichiti, ciò non impedisce che, come retaggio più profondo, essi portassero pur sempre le potenzialità e l'innata visione del mondo da cui si sviluppano i cicli « eroici ».

Il mito dell'Edda, infatti, conosce sia il destino della discesa, sia la volontà eroica che ad esso si contrappone. Nelle parti più antiche di quel mito si mantiene il ricordo di un congelamento che arresta le dodici « correnti » partenti dal centro primordiale, luminoso e ardente, di Muspelsheim, posto « all'estremità della terra »; centro, che va a corrispondere all'airyanem-vaêjô — l'Iperboride irànica —, all'isola radiante del nord degli Indù e alle altre figurazioni del luogo dell'« età dell'oro »[4]. Inoltre, si parla dell'« Isola Verde »[5] che galleggia sull'abisso, cinta dall'oceano, e si vuole che qui si manifestasse il principio della caduta e di tempi oscuri e tragici, in quanto la corrente calda del Muspelsheim (le acque, in quest'ordine di miti tradizionali, significano la forza che dà vita ad uomini e razze) incontrò quella gelida di Huergehmir; e come nell'Avesta il gelido e tenebroso inverno che rese deserto l'airyanem-vaêjô fu concepito come l'opera del dio nemico contro la creazione luminosa, così questo mito dell'Edda può forse valere come una allusione all'alterazione che propiziò il nuovo ciclo; dato anche che il mito passa a parlare di una generazione di giganti e di esseri elementari tellurici, creature destate nel gelo dalla corrente calda, contro le quali lotterà la razza degli Asen.

[4] Data la sua frammentarietà e le molte stratificazioni, non è facile orizzontarsi nella tradizione dell'Edda per chi non disponga già di un adeguato orientamento. Così spesso si ha un Muspelsheim trasposto, cioè non più localizzato nel nord, e corrispondente quindi alla sede nordica più pei caratteri che non per il luogo — e nel nord fu collocato il Niflheim coi giganti del gelo. Per converso, quando al Muspelsheim vennero realmente riferite le potenze del Sud, esso non tardò a tramutarsi nell'opposto, acquistando valore negativo: diviene la sede di Surtr, cioè « il Nero », che travolgerà gli dèi e porterà alla fine un ciclo: e i figli di Muspel sono appunto entità nemiche degli olimpici, che faranno crollare il ponte Bifröst unente terra e cielo (cfr. *Gylfaginning*, 4, 5, 13, 51; *Völuspâ*, 50, 51; GOLTHER, *Germ. Myth.*, cit. p. 540).

[5] Si può ricordare che nei nomi dell'Irlanda e della Groenlandia (Grünes-Land = la terra verde) si conserva questa idea del « verde » e che la Groenlandia sembra che ancor fino al tempo di Procopio presentasse una rigogliosa vegetazione.

All'insegnamento tradizionale circa la discesa lungo le quattro età del mondo, è da riferirsi, nell'Edda, il noto tema del ragnarök o ragna-rökkr — il « destino » o « oscuramento » degli dèi. Esso incombe sul mondo lottante, dominato ormai dalla dualità. Esotericamente, questo « oscuramento » riguarda gli dèi solo metaforicamente: è piuttosto l'oscurarsi degli dèi nella coscienza umana, è l'uomo che via via perde gli dèi, cioè la possibilità di un contatto con essi. Tuttavia tale destino può essere bandito finché sia mantenuto puro il deposito di quell'elemento primordiale e simbolico, con cui era già fatta, nell'Asgard, nella sede originaria, la « reggia degli eroi », la sala dei dodici troni di Odino: l'oro. Ma quest'oro che poteva essere principio di salute fino a quando non fosse stato toccato né dalla razza elementare, né da mano d'uomo, cade infine in potere di Alberico, re degli esseri sotterranei i quali nella redazione più tarda del mito saranno i Nibelunghi. In ciò, è abbastanza visibile l'eco di quel che in altre tradizioni è l'avvento dell'età del bronzo, il ciclo della prevaricazione titanico-prometeica, forse non senza relazione con una involuzione magica in senso inferiore di precedenti culti [6].

Di contro a ciò sta il mondo degli Asen, divinità nordico-germaniche incarnanti il principio uranico nel suo aspetto guerriero. È Donnar-Thor, sterminatore di Thym e Hymir, il « più forte dei forti », l'« irresistibile », il signore dell' « asilo contro il terrore » la cui arma temibile, il doppio martello Mjölmir, è una variante della stessa simbolica e iperborea ascia bicuspide mentre è anche un segno della forza-folgore già propria a dèi uranici del ciclo ario. È Wodan-Odino, il donatore di vittoria e il possessore della sapienza, il signore di formule onnipotenti che a nessuna donna, nemmeno a figlia di re, vengono comunicate — l'Aquila, l'ospite degli eroi immortalati che le Walkirie scelgono sui campi di battaglia e che egli fa divenire suoi figli [7]; colui, che dà ai nobili « di quello spirito che

[6] Probabilmente in relazione a ciò i Nibelunghi e i giganti vengono rappresentati come artefici di oggetti e di armi magiche, che poi passeranno agli Asen o agli eroi — per es. il martello-folgore di Thor, l'anello d'oro e l'elmo magico di Sigurt. Una saga piuttosto complessa dice del vincolo che essi hanno costituito agli Asen per essere, questi, ricorsi al loro aiuto nella ricostruzione della fortezza dell'Asgard, la quale, peraltro, è simultaneamente quella che sbarra il passo alle « nature elementari » (*Gylfaginning*, 42).

[7] Secondo la concezione nordico-germanica originaria, oltre agli eroi scelti dalle Walkyrie godono dell'immortalità divina solo i nobili, per via della loro origine non-umana; e sembra che solo per gli eroi e i nobili si usasse il rito dell'arsione. In ogni modo, nella tradizione nordica, solo questo rito, prescritto da Odino, valeva ad aprire

vive e non perisce anche quando il corpo si dissolve nella terra »[8]: al quale, peraltro, i ceppi regali riferivano la loro origine. È Tyr-Tiuz, anche lui dio delle battaglie e, in pari tempo, del giorno, del cielo solare raggiante, dio a cui si connette la runa Y che rimanda al segno antichissimo, nordico-atlantico, dell' « uomo cosmico con braccia alzate »[9].

Un motivo dei cicli « eroici » appare nella saga circa la stirpe dei Wölsungen, generata dall'unione di un dio con una donna. Da tale schiatta sorgerà peraltro Sigmund, che si impadronirà della spada infissa nell'Albero divino; poi, l'eroe Sigurd-Siegfried che si impossessa dell'oro passato ai Nibelunghi, uccide il drago Fafnir, il quale non è altro che una variante della serpe Nidhögg che nel suo corrodere le radici dello stesso albero divino Yggdrassil (al cui crollare crollerà anche la stirpe degli dèi), personifica la forza oscura della decadenza. Se lo stesso Sigurd alla fine viene ucciso a tradimento e, l'oro, restituito alle acque, egli resta purtuttavia il tipo eroico che possiede la Tarnkappe, cioè il simbolico potere che trasferisce dal corporeo nell'invisibile, e che era predestinato al possesso della donna divina o nella forma di regina amazzonica vinta (Brynhild quale regina dell'isola settentrionale) o nella forma di Walkyria, di vergine guerriera passata dalla sede celeste a quella terrena.

I più antichi ceppi nordici considerarono come loro patria di origine la Gardarike, terra posta nell'estremo nord. Ma a questa sede, anche quando essa significò soltanto una regione scandinava, restò connessa l'eco della funzione « polare » del Mitgard, del « Centro » primordiale: trasposizione di ricordi e passaggi dal fisico al metafisico, per i quali, oltre a questo, e correlativamente a questo, la Gardarike fu anche considerata identica con l'Asgard. Nell'Asgard sarebbero vissuti gli avi non-umani delle famiglie nobili nordiche e in esso re sacrali scandinavi, come Gilfir, andati ad annunciarvi il loro potere, avrebbero ricevuto l'insegnamento tradizionale dell'Edda. Ma l'Asgard è anche la terra sacra — keilakt lant —, la sede degli olimpici nordici e degli Asen, sbarrata alla razza dei giganti.

Nel retaggio tradizionale dei popoli nordico-germanici figura-

le porte del Walhalla, mentre coloro che venivano sepolti (rito meridionale) si pensava restassero schiavi della terra.

[8] *Gylfaginning*, 3.

[9] Cfr. GOLTHER, *Op. cit.*, pp. 211-213.

vano dunque questi motivi. Come visione del mondo, la veggenza rispetto al destino del declino, al ragna-rökkr, si univa a ideali e a figurazioni di dèi tipici per i cicli « eroici ». Come si è detto, nei tempi più recenti, questo fu però un retaggio subconscio, l'elemento sovrannaturale si trovò offuscato rispetto ad elementi secondari e spuri del mito e della saga: con esso, anche l'elemento universale, contenuto nell'idea dell'Asgard-Mitgard, « centro del mondo ».

Il contatto dei popoli germanici col mondo romano-cristiano ebbe un doppio effetto.

Da un lato, se la loro discesa finì di sconvolgere, in un primo tempo, la campagine materiale dell'Impero, dal punto di vista interno si risolse in un apporto vivificante, in virtù del quale dovevano stabilirsi i presupposti per una civiltà nuova e virile, destinata a riaffermare il simbolo romano. Per questa stessa via, in séguito si operò anche una essenziale rettificazione del cristianesimo e dello stesso cattolicesimo, specie quanto a visione generale della vita.

Dall'altro lato, sia l'idea dell'universalità romana, sia il principio cristiano nel suo aspetto generico di affermazione di un ordine sovrannaturale produssero un risveglio della più alta vocazione dei ceppi nordico-germanici, valsero ad integrare su un piano più alto e a far vivere in una forma nuova ciò che in essi spesso si era materializzato e particolarizzato in sede di tradizione di singole razze [11]. La « conversione », più che snaturare le loro forze, spesso le purificò e le adeguò ad una ripresa dell'idea imperiale romana.

Già l'incoronazione del re dei Franchi ebbe la formula: Renovatio Romani Imperii. Non solo: assunta Roma come scaturigine simbolica del loro imperium e del loro diritto, i principi germanici dovevano infine schierarsi contro la pretesa egemonistica della Chiesa e una nuova grande corrente li ebbe per centro, che volse verso una restaurazione tradizionale.

Secondo l'aspetto politico, proprio l'ethos congenito delle razze germaniche dette alla realtà imperiale un carattere vivente, saldo e differenziato. La vita delle antiche società nordico-germaniche si basava sui tre principî della personalità, della libertà e della fedeltà.

[11] Questa doppia influenza ha una espressione tipica nel *Heliand*. Qui, da un lato, è presentato un Cristo con tratti guerrieri e poco evangelici; dall'altro, si ha il superamento di quella nozione buia del destino — la Wurd — che nel periodo germanico più tardo aveva preso tanto risalto, da concepirsi aver, esso, potere anche sulle forze divine. Nel *Heliand* Cristo sta alle scaturigini della Wurd e questa forza trova in lui chi la domina, diviene il « potere magnifico di Dio ».

Ad essa era del tutto estraneo sia il senso promiscuo comunitario, sia l'incapacità del singolo a valorizzarsi se non nel quadro di una data astratta istituzione. Qui l'esser libero è, pel singolo, la misura della nobiltà. Ma questa libertà non è anarchica e individualistica, è capace di una dedizione di là dalla persona, sa del valore trasfigurante proprio al principio della fedeltà di fronte a chi sia degno di riconoscimento e a cui ci si subordini volontariamente. Così si formarono gruppi di fedeli intorno a capi ai quali poteva ben applicarsi l'antico detto: « La suprema nobiltà di un Imperatore romano è di essere non un padrone di schiavi ma un signore di uomini liberi, il quale ama la libertà anche in coloro che lo servono »; e lo Stato, quasi come secondo l'antico concetto aristocratico romano, aveva per centro il consiglio dei capi, ciascuno libero, signore nella sua terra, duce del gruppo dei suoi fedeli. Di là da tale consiglio, l'unità dello Stato e, in un certo modo, l'aspetto superpolitico di esso era incarnato dal re, in quanto questi apparteneva — a differenza dei semplici capi militari — ad uno dei ceppi di origine divina: âmals, i « celesti », i « puri », era un nome dei re fra i Goti. Originariamente, l'unità anche materiale della nazione si manifestava solo nel caso di una azione, della realizzazione di uno scopo comune, specie di conquista o di difesa. Solo allora subentrava una condizione nuova. Presso al rex, veniva eletto un capo, dux o heretigo, e si formava spontaneamente una rigida gerarchia, il libero signore divenendo l'uomo del capo, la cui autorità giungeva fino alla facoltà di togliergli la vita se egli mancava ai doveri assunti. « Il principe lotta per la vittoria, il seguace pel suo principe » — proteggerlo, « ascrivere in onore del capo le proprie gesta eroiche » come essenza dell'impegno di fedeltà — tale era, già secondo la testimonianza di Tacito [12], il principio. Finita l'impresa, si ristabiliva l'originaria indipendenza e pluralità.

I conti scandinavi chiamavano il loro duce « il nemico dell'oro », perché egli quale capo non doveva tenerne per sé — ed anche « l'ospite degli eroi », per l'orgoglio, che egli doveva nutrire, di accogliere nella sua casa quasi come congiunti i suoi guerrieri fedeli, suoi compagni e pari. Anche tra i Franchi, prima di Carlomagno, l'adesione ad una impresa era libera: il re invitava, si appellava, ovvero i principi stessi proponevano l'azione — ma, in ogni caso, nessun « dovere » e nessun « servizio » impersonale esisteva, dappertutto vi erano

[12] TACITO, *Germ.*, XIV.

liberi, fortemente personalizzati rapporti di comando e di obbedienza, d'intesa e di fedeltà [13]. Così l'idea della personalità libera restava la base prima di ogni unità e di ogni gerarchia. Questo fu il seme « nordico » da cui doveva nascere il regime feudale, quale sottofondo della nuova idea imperiale.

Lo sviluppo che conduce fino ad un tale regime, prende inizio dal coincidere dell'idea di re con quella del duce. Il re va ora ad incarnare l'unità del gruppo anche in tempo di pace: il che poté avvenire attraverso il potenziamento e l'estensione alla stessa vita di pace del principio guerriero della fedeltà. Intorno al re si forma un seguito di fideles (gli huskarlar nordici, i gasindii longobardi, i gardingi e i palatini gotici, gli antrustiones o convivae regis franchi, ecc.) — uomini liberi, ma pur tali da sentire nel servizio al loro signore e nella difesa del suo onore e del suo diritto, un privilegio e la realizzazione di un modo di essere più elevato che non quello che li lasciava, in fondo, principio e fine a sé stessi [14]. La costituzione feudale si realizza attraverso l'estensione progressiva di questo principio, apparso originariamente presso la regalità franca, ai varî elementi della comunità.

Col periodo delle conquiste si afferma un secondo aspetto dello sviluppo già accennato: l'assegnazione delle terre conquistate, appunto a titolo di feudo, con la controparte dell'impegno di fedeltà. In uno spazio, che non coincideva con quello di una data nazione, la nobiltà franca si irradiò, a costituire una specie di elemento connettivo e unificante. Dal punto di vista formale, questo sviluppo sembra comportare un'alterazione della precedente costituzione: la signoria appare condizionata, è un beneficio regale che implica il lealismo e il servigio. Ma, in concreto, il regime feudale fu un principio, e non una realtà cristallizzata; fu l'idea generale di una legge organica d'ordine che lasciava ampio spazio al dinamismo delle libere forze, schierate le une a lato delle altre o le une contro le altre, senza attenuazioni e senza alterazioni — suddito di fronte a signore, signore di fronte a signore — e faceva sì che tutto — libertà, onore, gloria, destino, proprietà — poggiasse sul valore e il fattore personale, nulla o quasi nulla su di un elemento collettivo, su di un potere pubblico

[13] Cfr. De Gobineau, *Op. cit.*, pp. 163-170; M. Guizot, *Essais sur l'Histoire de France*, cit., pp. 86, 201; O. Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaften*, cit., v. I, pp. 13, 29, 105, 111, ecc.

[14] Cfr. Gierke, *Op. cit.*, pp. 89-105.

o una legge astratta. Come è stato giustamente rilevato, nel regime feudale delle origini, il carattere fondamentale e distintivo della stessa regalità non fu quello di un potere « pubblico », ma quello di forze in presenza di altre forze, responsabili ognuna di fronte a sé stessa circa la propria autorità e dignità. Così spesso un tale stato di cose somigliò più a quello della guerra che non a quello di una « società »; ma appunto perciò in esso — come in pochi altri — si ebbe una precisa differenziazione delle energie. Mai l'uomo si è forse visto trattato più duramente come nel regime feudale, tuttavia non solo pei feudatari, tenuti a vegliare da sé stessi e continuamente sui loro diritti e sul loro prestigio, ma anche pei soggetti questo regime fu una scuola di indipendenza e di virilità anziché di servilismo e in essa i rapporti di fedeltà e di onore ebbero risalto più che in qualsiasi altra epoca occidentale [15].

In genere, in questa nuova società, di là dalla promiscuità del Basso Impero e dal caos del periodo delle invasioni, ognuno poté trovare il posto conforme alla propria natura, come sempre accade dovunque sia presente un immateriale centro di cristallizzazione nell'organizzazione sociale. Per l'ultima volta in Occidente si costituì, in via quasi spontanea, e si stabilizzò, la quadripartizione sociale tradizionale in servi, borghesia, nobiltà guerriera e rappresentanti dell'autorità spirituale (il clero nella veduta guelfa, gli Ordini ascetico-cavallereschi in quella ghibellina).

Che il mondo feudale della personalità e dell'azione non esaurisse, pertanto, le possibilità più profonde dell'uomo medievale, ciò è provato dal fatto che la sua fides seppe altresì svilupparsi in una forma sublimata e purificata nell'universale: e tale fu quella avente l'Impero per punto di riferimento. L'Impero fu sentito come una realtà già superpolitica, come una istituzione di origine sovrannaturale formante un'unica potestà col regno divino. Mentre in esso continuò ad agire lo stesso spirito formatore delle singole unità feudali e regali, per vertice aveva l'imperatore, non semplice uomo, bensì, secondo espressioni caratteristiche, deus-homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia praesul princeps et summus est [16]. L'imperatore così incarnava una funzione di « centro » in senso eminente

[15] Cfr. GUIZOT, *Op. cit.*, pp. 261-262, 306-307, 308-311.
[16] Cfr. DEMPF, *Sacrum Imperium*, cit., p. 143; F. KERN, *Der rex et sacerdos im Bilde* (Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Jena, 1913).

e chiedeva alle genti e ai principi, per realizzare una superiore unità tradizionale europea, un riconoscimento di natura spirituale, quanto quello che la Chiesa pretendeva per sé stessa. E siccome due soli non possono coesistere in uno stesso sistema planetario, e appunto quella dei due soli fu l'imagine spesso applicata alla dualità Chiesa-Impero, così il contrasto fra queste due potenze universali, punti supremi di riferimento della grande ordinatio ad unum del mondo feudale, non doveva tardare a scoppiare.

Dall'una e dall'altra parte non mancarono di certo compromessi e concessioni più o meno consapevoli all'opposto principio. Tuttavia il senso di tale contrasto sfugge a chi, fermandosi alle apparenze e a tutto ciò che, metafisicamente, è semplice causa occasionale, vi veda unicamente una competizione politica, uno scontro di interessi e di ambizioni, invece che una lotta ad un tempo materiale e spirituale,: a chi consideri tale conflitto come quello di due contendenti, i quali si disputano la stessa cosa, che vogliono ognuno per sé la prerogativa di uno stesso tipo di potere universale. La lotta cela invece il contrasto fra due visioni incompatibili, il quale ancora una volta riporta all'antitesi di Nord e Sud, di spiritualità solare e di spiritualità lunare. All'ideale universale di tipo « religioso » della Chiesa si oppone quello imperiale al titolo di una segreta tendenza a ricostruire l'unità dei due poteri, del regale e dello jeratico, del sacrale e del virile. Per quanto nelle sue espressioni esterne l'idea imperiale spesso si limitò a rivendicare per sé soltanto il dominio del « corpus » e dell'« ordo » dell'ecumene medievale; per quanto gli imperatori spesso solo formalmente incarnarono la lex viva e si adeguarono ad una ascesi della potenza [17], pure di fatto ritorna l'idea della « regalità sacra » su un piano universale. E là dove la storia non accenna che implicitamente a questa superiore aspirazione, è il mito a parlarne: il mito che, ancor qui, non si oppone alla storia, ma la integra, ne rivela la dimensione in profondità. Si è già visto che nella leggenda imperiale medievale figurano numerosi elementi che

[17] È stato rilevato giustamente (cfr. Bloch, *Rois Thaumaturges*, cit., p. 186) che, per quanto potente e superbo, nessun monarca nel Medioevo si sentì capace di celebrare — come gli antichi re sacrali — la funzione del rito e del sacrificio, passata al clero. Per avanti che gli Hohenstaufen siano andati nel rivendicare il carattere sovrannaturale dell'Impero, essi non seppero reintegrare per il rappresentante di esso la funzione primordiale del rex sacrorum, mentre il capo della Chiesa aveva fatto proprio il titolo di pontifex maximus proprio agli imperatori romani. Nella stessa dottrina ghibellina di Ugo di Fleury la priorità, sia pure sacrale, dell'Impero viene limitata all' « ordo » — cioè alla costituzione esteriore della cristianità — ed esclusa dalla « dignitas », che competerebbe alla sola Chiesa.

più o meno direttamente riconducono all'idea del « Centro » supremo. Attraverso simboli varî essi alludono ad una relazione misteriosa fra esso e l'autorità universale e la legittimità dell'imperatore ghibellino. A lui vengono trasmessi oggetti emblematici per la regalità iniziatica e talvolta viene applicato il tema dell'eroe « mai morto », rapìto nel « monte » o in una sede sotterranea. In lui si sente la forza che dovrà ridestarsi alla fine di un ciclo, far fiorire l'Albero Secco, combattere l'ultima battaglia contro le prorompenti genti di Gog e Magog. Specie in relazione con gli Hohenstaufen si affermò l'idea di una « stirpe divina » e « romana » non solo detentrice del Regnum, ma capace di penetrare i misteri di Dio, che gli altri possono solo presentire attraverso imagini [18]. Tutto ciò ha poi per controparte la spiritualità segreta, da noi già indicata (I, § 14), che fu propria ad un'altra culminazione del mondo feudale e ghibellino, cioè alla cavalleria.

Formando dalla propria sostanza la cavalleria, quel mondo dimostrò di nuovo l'efficienza di un principio superiore. La cavalleria fu il complemento naturale dell'idea imperiale, stando ad essa nello stesso rapporto con cui il clero stava alla Chiesa. Fu come una « razza dello spirito », alla cui formazione però anche quella del sangue ebbe una parte non irrilevante: l'elemento nordico-ario in esso si purificò fino ad un tipo e ad un ideale di valore universale, in termini corrispondenti a ciò che in origine aveva rappresentato nel mondo il civis romanus.

Ma anche nella cavalleria appare distintamente la misura, in cui i temi fondamentali del cristianesimo evangelico erano stati superati e in cui la stessa Chiesa fu costretta a sanzionare, o almeno a tol-

[18] Cfr. KANTOROWICZ, *Friedrich II*, cit., pp. 523, ove si parla del « sangue imperiale » con riferimento agli Hohenstaufen: « Una grazia speciale è legata a tal sangue, poiché a coloro che ne scaturiscono " è dato di sapere dei misteri del regno di Dio... che gli altri possono contemplare solo attraverso imagini... ". È la casa divina dei Cesari romani che riappare con gli Hohenstaufen, " la casa divina dei divi Augusti, la cui stella sempre riluce ", che da Enea, il padre del popolo romano, attraverso Cesare conduce fino a Federico e ai suoi discendenti, per diretta filiazione. Perciò i membri di questa casa imperiale son detti divini. E non solo gli avi morti che sedettero sul trono imperiale furono detti divi, ma anche i vivi e, in genere, tuti gli appartenenti al ceppo imperiale degli Hohenstaufen... Così, gradatamente, apparve divina non solo la funzione imperiale come tale, come già al tempo di Barbarossa, e nemmeno la sola persona di Federico, ma il sangue degli Hohenstaufen in sé fu cesareo e divino. Se il dominio degli Hohenstaufen fosse durato ancora mezzo secolo, se fosse venuto lo sperato Federico terzo, annunciato dalle Sibille, l'Occidente avrebbe rivisto il " divo Augusto " passar attraverso le porte di Roma e avrebbe bruciato incenso dinanzi alla sua statua sugli altari. Con gli Hohenstaufen apparve per l'ultima volta in Occidente una " stirpe divina " ».

lerare, un insieme di principî, valori e costumi poco riconducibili allo spirito delle sue origini. Per non ripetere cose da noi già dette, qui si ricorderanno solo i punti fondamentali.

Avendo per ideale l'eroe più che non il santo, il vincitore più che non il martire; ponendo la somma di tutti i valori nella fedeltà e nell'onore più che non nella caritas e nell'umiltà; vedendo nella viltà e nell'onta un male peggiore che non il peccato; sapendo ben poco del non resistere al male e del ricambiare il male col bene — intendendosi molto di più a punire l'ingiusto e il malvagio; escludendo dalle sue file chi si fosse attenuto letteralmente al precetto cristiano del « Non uccidere »; avendo per principio non di amare il nemico, ma di combatterlo e di essere magnanimi solo dopo di averlo vinto [19] — in tutto ciò la cavalleria affermò quasi senza alterazione un'etica aria in seno ad un mondo solo nominalmente cristiano.

In secondo luogo la « prova delle armi », la decisione di ogni quistione attraverso la forza, considerata come una virtù confidata da Dio all'uomo per far trionfare la giustizia, la verità e il diritto sulla terra, è un'idea fondamentale che si estende dall'àmbito dell'onore e del diritto feudale fino a quello teologico, proponendo l'esperimento delle armi e la « prova di Dio » persino in materia di fede. Ma anche questa idea ha ben poco di cristiano, essa si rifà piuttosto alla dottrina mistica della « vittoria » la quale ignora il dualismo proprio alle concezioni religiose, unisce spirito e potenza, vede nella vittoria una specie di consacrazione divina. Le mitigazioni teistiche, per cui nel Medioevo si pensava ad un intervento diretto del Dio concepito come persona, non tolgono nulla allo spirito intimo di tali usanze.

Se il mondo cavalleresco professò « fedeltà » anche alla Chiesa, molti elementi fanno pensare che in ciò si trattasse di una dedizione di specie affine a quella tributata ai varî ideali e alle « donne » cui il cavaliere si votava disindividualmente, giacché per lui, per la sua via, era solo decisiva la capacità generica della subordinazione eroica della felicità e della vita, non il problema della fede in senso specifico e teologale. Che poi sia la cavalleria, sia le stesse Crociate, oltre al loro lato esterno ne ebbero uno interno, esoterico, ciò lo si è già mostrato.

[19] Cfr. COUDENHOVE-KALERGI, *Held oder Heiliger*, Wien, 1927, pp. 68-69.

Quanto alla cavalleria, si è già detto che essa ebbe i suoi « Misteri », che essa conobbe un Tempio non identificantesi senz'altro con la Chiesa di Roma; essa ebbe tutta una letteratura e cicli di leggende, nelle quali rivissero antiche tradizioni precristiane: caratteristico fra tutti il ciclo del Graal, per l'interferire, in esso, del tema della reintegrazione iniziatica col còmpito di restaurare un regno decaduto [20]. Essa forgiò un linguaggio segreto, il quale spesso nascose una ostilità ad oltranza contro la Curia romana. Anche presso ai grandi Ordini cavallereschi storici, ove era precisa la tendenza a ricostituire l'unità del tipo del guerriero e di quello dell'asceta, agirono correnti sotterranee che, dove affiorarono, attrassero su quegli Ordini il legittimo sospetto e, spesso, anche la persecuzione dei rappresentanti della religione dominante. In realtà, anche nella cavalleria agì l'impulso verso una ricostituzione « tradizionale » nel senso più alto, con superamento tacito od esplicito dello spirito religioso cristiano (si ricordi il rito simbolico del rigetto della Croce presso i Templari). E tutto ciò aveva per suo centro ideale l'Impero. È così che sorsero perfino leggende, riprendenti il tema dell'Albero Secco, nelle quali il rifiorire di quest'albero sta in relazione con un imperatore che muoverà guerra al clero, tanto che talvolta — per esempio nel *Compendium Theologiae* [21] — si giunse ad attribuirgli i tratti dell'Anticristo: oscura, distorta, espressione della sensazione di una spiritualità irreducibile a quella cristiana.

Nel periodo in cui la vittoria sembrò arridere ad un Federico II, già le profezie popolari annunciavano: « L'alto cedro del Libano sarà tagliato. Non vi sarà più che un solo Dio, cioè un monarca. Guai al clero! Se cade, un nuovo ordine è pronto » [22].

Nelle crociate per la prima e l'ultima volta nell'Europa post-romana si realizzò sul piano dell'azione, per un meraviglioso slancio e come in una misteriosa ripetizione del grande movimento preistorico dal Nord al Sud e dall'Occidente all'Oriente, l'ideale dell'unità

[20] Cfr. EVOLA, *Il mistero del Graal*, cit. Se la « regalità del Graal » può valere come il simbolo centrale della tradizione segreta ghibellina, dalla genealogia simbolica data da Wolfram von Eschenbach risulta la relazione di tale tradizione con l'idea del « Re del Mondo » e con l'aspetto antiguelfo delle Crociate. Questa genealogia connette i re del Graal col « Prete Gianni » (che è appunto una delle figurazioni medievali del « Re del Mondo ») e col Cavaliere del Cigno, che a sua volta, come subito si vedrà, ebbe relazione simbolica con capi delle Crociate, quali Goffredo di Buglione.

[21] Cfr. A. GRAF, *Roma nella memoria e nelle imaginaz. del Medioevo*, cit., v. II, pp. 500-503.

[22] Cfr. E. GEBHART, *L'Italia mistica*, Bari, 1934, p. 117.

delle nazioni rappresentata, in pace, dall'Impero. Ma si è già detto che l'analisi delle forze profonde che determinarono e diressero le crociate non conferma le idee proprie ad una storia a due dimensioni. Nella corrente verso Gerusalemme spesso si manifestò una occulta corrente contro Roma papale, che, senza saperlo, Roma stessa alimentò, di cui la cavalleria era la militia, l'ideale eroico ghibellino la forza più viva e che doveva giungere a termine con un imperatore, stigmatizzato da Gregorio IX come colui che « minaccia di sostituire alla fede cristiana gli antichi riti dei popoli pagani e assidendosi nel tempio usurpa le funzioni del sacerdozio »[23]. La figura dello stesso Goffredo di Buglione — di questo esponente massimamente significativo per la cavalleria crociata, chiamata lux monachorum (il che torna a dire dell'unità dell'elemento ascetico e di quello guerriero propria a questa aristocrazia cavalleresca) — una tale figura è ben quella di un principe ghibellino il quale non sale sul trono di Gerusalemme che dopo aver portato a Roma il ferro e il fuoco, dopo aver ucciso di sua mano l'anticesare Rodolfo di Rhinfeld e aver cacciato il papa dalla città santa[24]. In più, la leggenda stabilisce una significativa parentela fra questo re dei crociati e il mitico cavaliere del cigno — l'Hélias francese, il Loherangrin tedesco[25] — il quale a sua volta incarna simboli imperiali romani (sua simbolica connessione genealogica con lo stesso Cesare), solari (relazione etimologica che si suppose fra Hélias, Helios, Elia) e iperborei (il cigno che conduce il Loherangrin dalla « sede celeste » è anche l'animale emblematico di Apollo fra gli Iperborei ed è un tema ricorrente nelle tracce paleografiche del culto nordico-ario). L'insieme di tali elementi storici e mitici fa dunque sì che Goffredo di Buglione sia — in relazione alla crociate — ancora un simbolo per il significato di quella forza segreta, che nella lotta politica degli imperatori teutonici e nella stessa vittoria di un Ottone I non ebbe che una manifestazione esteriore e contingente.

Nell'etica cavalleresca e nella rude articolazione del regime feudale, così lontana dall'ideale sociale dell'Ecclesia delle origini; nel risorto principio di una casta guerriera asceticamente e sacral-

[23] *Ibid.*, p. 115.
[24] Cfr. Aroux, *Myst. de la Cheval.*, cit., p. 93.
[25] Cfr. *La Chanson du Chevalier au Cygne et Godefroi de Bouillon*, ed. Hippeau, Paris, 1874-7. Nel cavaliere del cigno, la cui patria è la sede celeste e che si sottrae all'amore di Elsa, si ha poi il tema antiginecocratico, proprio ai cicli eroici, già ritrovato nel mito di Eracle, Enea, Gilgamesh, Rostam, ecc.

mente reintegrata; nell'ideale segreto dell'impero e in quello delle crociate l'influenza cristiana trova dunque precisi limiti. La Chiesa, in parte, li accetta: si fa dominare — si « romanizza » — per poter dominare, per potersi mantenere al vertice dell'onda. Ma in parte resiste, vuole scalzare l'àpice, vuole soverchiare l'Impero. La dilacerazione sussiste. Le forze suscitate sfuggono qua e là dalle mani dei loro evocatori. Poi i due avversari si sciolgono dall'intreccio di lotta, l'uno e l'altro prendono la via di una uguale decadenza. La tensione verso la sintesi spirituale si allenta. Sempre più la Chiesa rinuncerà alla pretesa regale, la regalità a quella spirituale. Dopo la civiltà ghibellina — splendida primavera di Europa strozzata al suo sorgere — il processo di caduta riprenderà.

12. — TRAMONTO DELL'ECUMENE MEDIEVALE. LE NAZIONI

Cause dall'alto e cause dal basso determinarono la decadenza del Sacro Romano Impero e, poi, in genere, del principio della vera sovranità. Fra le prime sta la graduale secolarizzazione e materializzazione dell'idea politica. Circa l'impero, già in un Federico II la lotta contro la Chiesa, per quanto intrapresa per la difesa del carattere sovrannaturale di esso, spesso si associò ad un iniziale rivolgimento in tale senso: da una parte, l'incipiente umanismo, liberalismo e razionalismo della corte siciliana, la costituzione di un corpo di giudici laici e di funzionari amministrativi, l'importanza assunta dai legistae e dai decretistae e da coloro, che un giusto rigorismo religioso, accendente autodafè e roghi savonaroliani ai primi prodotti della « cultura » e del « libero pensiero », qualificava sprezzantemente theologi philosophantes; dall'altra, la tendenza, centralizzatrice e già antifeudale, di alcune nuove istituzioni imperiali. Ora, nel punto in cui un impero cessa di essere s a c r o , esso comincia a non esser più nemmeno i m p e r o . Il suo principio e la sua autorità scendono di livello e, raggiunto il piano della materia e della mera « politica », non possono mantenersi perché tale piano, per sua natura, esclude ogni universalità e ogni superiore unità. Già nel 1338 Ludovico IV di Baviera dichiara che la consacrazione imperiale non è più necessaria, e che il principe eletto è imperatore legittimo già in forza di questa elezione: emancipazione, che Carlo IV di Boemia conduce a termine con la « Bolla d'Oro ». Ma poiché la consacrazione non fu sostituita da nulla di metafisicamente equivalente, gli stessi imperatori distrussero per tal via la loro trascendente dignitas. Si può dire che a partire da allora essi persero il

« mandato dal Cielo » e che il Sacro Impero non fu più che una sopravvivenza [1]. Federico III d'Austria fu l'ultimo Imperatore coronato a Roma (1452), dopo che il rito si era ridotto ad una vuota, disanimata cerimonia.

Passando all'altro aspetto, è stato giustamente rilevato che la forma feudale di costituzione è quella che caratterizza la maggior parte delle grandi epoche tradizionali e che meglio conviene alla formazione regolare delle sue strutture [2]: dove viene accentuato il principio della pluralità e di una relativa autonomia politica delle singole parti, è in pari tempo accentuato il luogo proprio e vero di quell'universale, di quell'unum quod non est pars, il quale può ordinarle e unificarle realmente, non contrastando ma sovrastando ciascuna di esse per via della funzione trascendente, superpolitica e regolatrice che incorpora (Dante). Allora si ha una regalità che si accorda con l'aristocrazia feudale; una imperialità che non menoma l'autonomia dei singoli principati o regni e riprende, senza snaturarle, le singole nazionalità. Quando invece, da una parte, decade la dignitas che può far troneggiare oltre il molteplice, il temporale e il contingente; quando, dall'altra, viene meno la capacità di una fides, di un riconoscimento più che materiale da parte dei singoli elementi subordinati, allora nasce la tendenza centralizzatrice, l'assolutismo politico che cerca di tenere insieme il tutto mediante una unità violenta, politica e statale, anziché essenzialmente superpolitica e spirituale; oppure prendono il sopravvento i processi del puro particolarismo e della dissociazione. Per l'una e per l'altra via si compie la distruzione della civiltà medievale. I re cominciano a rivendicare per le loro unità particolari lo stesso principio di assoluta autorità proprio all'impero [3], materializzandolo ed affermando alla fine una idea nuova e sovvertitrice: quella dello Stato nazionale. Per un processo analogo si dirompe una molteplicità di Comuni, di città libere e di repubbliche, di enti che tendono a costituirsi ognuno a sé, passando alla resistenza e alla rivolta non solo contro l'autorità imperiale, ma anche contro la nobiltà. E l'àpice discende, l'ecumene europeo si disfa. Tramonta il principio di una legislazione unica, anche se lasciante spazio sufficiente alle articolazioni di uno ius singulare, legislazione corrispondente ad un'unica lingua e ad un

1 Cfr. J. REYOR, *Le Saint-Empire et l'Imperator rosicrucien* (Voile d'Isis, n. 179, p. 197).

2 R. GUÉNON, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cit., p. 111.

3 In Europa furono i legisti francesi ad affermare per primi che il re dello Stato nazionale ha direttamente da Dio il suo potere, ed è « imperatore nel suo regno ».

unico spirito. Decade la stessa cavalleria e, con essa, l'ideale di un tipo umano formato da principî a carattere puramente etico e spirituale: i cavalieri passano a difendere i diritti e a sostenere le ambizioni temporali dei loro prìncipi e, alla fine, degli Stati nazionali. I grandi schieramenti adombrati dall'ideale superpolitico della « guerra sacra » e della « guerra giusta » danno luogo a combinazioni sia di pace, sia di guerra, create sempre più dalla scaltrezza diplomatica. L'Europa cristiana assiste inerte alla caduta dell'Impero d'Oriente e di Costantinopoli ad opera degli Ottomani, non solo, ma un re di Francia, Francesco I, doveva dare il primo colpo al mito della « Cristianità » che faceva da base all'unità europea quando, nella sua lotta contro il rappresentante del Sacro Romano Impero, non esitò non solo a sostenere i prìncipi protestanti in rivolta, ma anche ad allearsi col Sultano: e la lega di Cognac (1526) vide il capo della Chiesa di Roma prendere la stessa via, si assistette all'assurdo di Clemente VII alleato alla Casa di Francia scendere in campo contro l'imperatore avendo per alleato il Sultano proprio quando l'avanzata di Solimano II in Ungheria minacciava di travolgere tutta l'Europa e quando il protestantesimo in armi stava per sconvolgere il centro di essa. E si vedrà parimenti un sacerdote al servigio della stessa Casa di Francia, Richelieu, appoggiar di nuovo, nell'ultima fase della guerra dei trent'anni, la lega protestante contro l'imperatore, finché, dopo la pace di Augusta (1555), i trattati di Westfalia (1648) tolsero di mezzo l'ultimo residuo di elemento religioso, decretarono la reciproca tolleranza fra nazioni protestanti e nazioni cattoliche e accordarono ai prìncipi insorti una indipendenza quasi completa dall'Impero. Da tal periodo, il supremo interesse e la ragione delle lotte non saranno più nemmeno la difesa ideale di un diritto dinastico o feudale, ma la semplice disputa di brani del territorio europeo: l'Impero viene soppiantato decisamente dagli imperialismi, cioè dalle mene di Stati nazionali per affermarsi militarmente o economicamente su altre nazioni — rivolgimento, questo, che nella politica europea per prima, e in precisa funzione antimperiale, ebbe per esponente soprattutto la casa di Francia.

Nell'insieme di tali sviluppi, a parte la crisi dell'idea imperiale, l'idea stessa della sovranità in genere si secolarizza sempre di più: il re non è più che un guerriero, capo politico del suo Stato. Incarna ancor per un certo periodo una funzione virile e un principio assoluto di autorità, ma senza che vi sia più riferimento ad una

realtà trascendente se non nella vuota formula residuale del « diritto divino » quale si definì — per le nazioni cattoliche — dopo il concilio di Trento, nel periodo della Controriforma. Qui la Chiesa si dichiarava pronta a sanzionare e consacrare l'assolutismo di sovrani intimamente sconsacrati purché essi della Chiesa stessa, che ora seguiva la via dell'azione indiretta, si facessero il braccio secolare.

Per questo, nel periodo successo al tramonto dell'Europa imperiale nei singoli Stati viene meno a poco a poco la premessa, per cui il contrasto con la Chiesa poteva continuarsi in base ad un significato superiore: un riconoscimento più o meno esteriore viene tributato all'autorità di Roma in fatto di mera religione là dove in contraccambio si ottenga qualcosa di utile per la ragion di Stato. Oppure si hanno tentativi dichiarati di subordinare senz'altro, direttamente, lo spirituale al temporale, come nel rivolgimento anglicano o gallicano e in sèguito, nel mondo protestante, con le Chiese nazionali controllate dallo Stato. E col procedere nell'età moderna si vedranno le patrie costituirsi addirittura come altrettanti scismi e contrapporsi le une alle altre non solo come unità politiche e temporali, ma anche come enti quasi mistici rifiutanti di ammettere una qualsiasi autorità sopraordinata.

Un punto, in ogni modo, risulta ben chiaro: se l'Impero declina, sopravvive ormai a sé stesso, il suo antagonista, la Chiesa, avuto dunque campo libero, non sa assumerne il retaggio, dà la prova decisiva della sua incapacità di organizzare l'Occidente secondo il proprio ideale, vale a dire secondo l'ideale guelfo. Ciò che succede all'Impero non è la Chiesa a capo di una potenziata « Cristianità », ma la molteplicità, appunto, degli Stati nazionali, insofferenti sempre di più per ogni superiore principio di autorità.

D'altra parte, la sconsacrazione dei prìncipi insieme alla loro insubordinazione di fronte all'Impero, col privare gli organismi di cui sono i capi del crisma dato da un più alto principio, li spinge fatalmente nell'orbita di forze inferiori, che andranno a poco a poco a prendere il sopravvento. In genere, è fatale che ogni volta una casta si rivolta contro quella superiore e si costituisce a sé, perda il carattere proprio che aveva nell'insieme gerarchico, per riflettere quello della casta immediatamente inferiore [4]. L'assoluti-

[4] R. GUÉNON, *Autorité etc.*, p. 111.

smo — trasposizione materialistica dell'idea unitaria tradizionale — prepara le vie alla demagogia e alle rivoluzioni nazionali antimonarchiche. E là dove i re, nella loro lotta contro l'aristocrazia feudale e nella loro opera di centralizzazione politica, furono portati a favorire le rivendicazioni della borghesia e della stessa plebe — là il processo si compì più rapidamente. Giustamente è stata richiamata l'attenzione sulla figura di Filippo il Bello, la quale già anticipa e riunisce i varî momenti del processo involutivo. Filippo il Bello è infatti colui che, d'intesa col papa, nei Templari ha distrutto l'espressione più caratteristica di quella tendenza a ricostituire l'unità dell'elemento guerriero e di quello sacerdotale, che era l'anima segreta della cavalleria; è colui che ha iniziato il lavoro di emancipazione laica dello Stato dalla stessa Chiesa, proseguito quasi ininterrottamente dai suoi successori, come parimenti fu proseguita — soprattutto da Luigi XI e Luigi XIV — la lotta contro la nobiltà feudale senza disdegnare l'appoggio della borghesia e senza dispiacersi — a questo scopo — dello spirito di rivolta di strati sociali anche più bassi; è colui, che già favorisce una cultura antitradizionale, i « legisti » di Filippo il Bello essendo, ancor prima degli umanisti del Rinascimento, i veri precursori del laicismo moderno [5]. Se non è privo di significato che un sacerdote — il cardinale di Richelieu — abbia sviluppato contro la nobiltà il principio della centralizzazione preparando, al luogo delle strutture feudali, il binomio livellatore moderno: governo e nazione — Luigi XIV è indubbiamente colui che col suo lavoro di formazione di poteri pubblici, di sviluppo sistematico dell'unità nazionale e col potenziamento politico, militare e economico di questa stessa unità ha, per così dire, preparato il corpo per l'incarnazione di un nuovo principio, che è appunto il popolo, la nazione come mera collettività. Così l'opera antiaristocratica intrapresa dai re di Francia, di cui si è già rilevata la costante opposizione contro il Sacro Impero, in un Mirabeau doveva logicamente ritorcersi contro questi re e sbalzarli alla fine dal trono contaminato. Si può affermare che appunto per avere iniziato per prima un tale rivolgimento e aver quindi dato un carattere sempre più centralizzatore e nazionalistico all'idea di Stato, la Francia vide per prima il crollo del regime monarchico e l'avvento di quello repubblicano nel senso di un deciso e dichiarato passare del potere al Terzo Stato, tanto da divenire, nell'insieme delle nazioni

[5] R. GUÉNON, *Autorité etc.*, pp. 112 sgg.

europee, il principale focolare del fermento rivoluzionario e della mentalità laica e razionalistica, deleteria per ogni sopravvivente residuo di tradizionalità [6].

Preciso e interessante è anche un altro, complementare aspetto della Nemesi storica. All'emanciparsi dall'Impero degli Stati assolutizzatisi doveva seguire a sua volta l'emanciparsi dallo Stato degli individui sovrani, liberi e autonomi. L'una usurpazione richiamò e preludiò l'altra, fino a che negli Stati atomizzatisi e resisi anarchici come Stati sovrani nazionali l'usurpata sovranità dello Stato doveva cedere alla sovranità popolare, nel quadro della quale ogni autorità ed ogni legge non sono legittime che quali espressioni della volontà dei cittadini come individui singoli essi soli sovrani — è lo Stato democraticizzato e « liberale », in attesa dell'ultima fase, di quella puramente collettivistica.

Peraltro, a lato delle cause dall'alto della caduta della civiltà medievale non vanno trascurate quelle dal basso, distinte, per quanto solidali con le prime. Ogni organizzazione tradizionale è una formazione dinamica, presuppone forze di caos, impulsi e interessi inferiori, strati sociali e etnici più bassi che un principio di « forma » domina e frena: comprende il dinamismo di due poli antagonistici, di cui quello superiore, legato all'elemento supernaturalistico degli strati superiori, cerca di trasportare in alto l'altro, e l'altro — quello inferiore legato alla massa, il demos — cerca di trascinare in basso il primo. Così ad ogni indebolimento dei rappresentanti del principio superiore, ad ogni deviazione o degenerescenza del vertice, corrispondono contrappuntisticamente una emergenza e una liberazione in senso di rivolta degli strati più bassi. Ora, per via dei processi già indicati doveva decadere sempre più il diritto di chiedere ai soggetti la fides nel doppio senso, spirituale e feudale, del termine e fu aperta virtualmente la via ad una materializzazione di essa in senso politico, poi, a detta rivolta. Infatti mentre la fedeltà fondata spiritualmente è incondizionata, quella che si lega al piano temporale è condizionata e contingente, soggetta a revoca a seconda della convenienza empirica — e il dualismo, la persistente opposizione della Chiesa all'Impero, doveva contribuire anch'esso a portare ogni fides su questo livello inferiore e precario.

[6] Cfr. *Ibid.* Per contro, al fatto che i popoli germanici, malgrado la Riforma, conservarono, più di tutti gli altri, strutture feudali, si deve, che furono essi gli ultimi ad incarnare — fino alla guerra del 1914-1918 — una superiore idea opposta à quella dei nazionalismi e delle democrazie mondiali.

Del resto, già in pieno Medioevo fu proprio la Chiesa a « benedire » l'infrazione della fides schierandosi dalla parte dei Comuni italiani, sostenendone moralmente e materialmente la rivolta che, di là dal suo lato esteriore, esprimeva semplicemente l'insurrezione del particolare contro l'universale, in relazione con un tipo di organizzazione sociale rifacentesi non più nemmeno alla casta guerriera, ma addirittura alla terza casta, al borghese e al mercante che usurpano la dignità del reggimento politico e del diritto alle armi, fortificano le loro città, innalzano i loro vessilli, organizzano i loro eserciti contro le coorti imperiali e l'alleanza difensiva della nobiltà feudale. Qui si inizia il movimento dal basso, il sollevarsi della marea delle forze inferiori.

E mentre con i Comuni viene anticipato l'ideale affatto profano e antitradizionale di una organizzazione fondata sul fattore economico e mercantile e sul traffico giudaico con l'oro — il loro insorgere dimostra soprattutto come in alcune aree la sensibilità pel significato spirituale e etico del lealismo e della gerarchia fosse già a quel tempo sul punto di spegnersi. Nell'imperatore non si riconosce più che un capo politico alle cui pretese politiche si può resistere. Si afferma quella mala libertà, che distruggerà e disconoscerà ogni principio di vera autorità, sì da lasciare le forze inferiori a sé stesse, e da portare sul piano soltanto umano, economico-sociale ogni forma politica, sboccando nell'onnipotenza dei « mercanti » e, poi, dei « lavoratori » organizzati. E non è privo di significato il fatto, che il focolare principale di questo cancro sia stato il suolo italiano, già culla della romanità. Qui, ancora una volta, nella lotta dei Comuni appoggiati dalla Chiesa contro gli eserciti imperiali e il corpus saecularium principum si hanno gli ultimi echi della lotta fra Nord e Sud, fra tradizione e antitradizione. Federico I — figura, che la falsificazione plebea della storia « patriottica » italiana si è sforzata di discreditare — in realtà combatté in nome di un superiore principio e per un dovere che la sua stessa funzione gli imponeva contro un'usurpazione laica e particolaristica basata, fra l'altro, su infrazioni non provocate di patti e di giuramenti. Dante vedrà in lui il « buon Barbarossa », legittimo rappresentante dell'Impero, che è fonte di ogni autorità vera; considererà la rivolta delle città lombarde come illegale e faziosa, non senza relazione al suo nobile disprezzo per la « gente nova e i sùbiti guadagni [7], elementi della nuova e impura potenza comunale, così come

[7] *Inferno,* XVI, 73.

egli nel « libero reggimento dei singoli popoli », nella nuova idea nazionalistica aveva riconosciuto una eresia sovvertitrice [8]. In realtà, non fu tanto per imporre un riconoscimento materiale e per ambizioni territoriali, quanto per una rivendicazione ideale e per la difesa di un diritto superpolitico — che prima gli Ottoni e poi gli Svevi lottarono; non come prìncipi teutonici, ma come Imperatori « romani » — romanorum reges — epperò supernazionali essi esigevano l'obbedienza, e per l'onore e per lo spirito essi lottarono contro la razza dei mercanti e dei borghesi in armi [9]. Questi furono perciò considerati come ribelli non tanto contro l'imperatore quanto contro Dio — obviare Deo. Per ordine divino — jubente Deo — il principe scende in campo contro di essi quale rappresentante di Carlo Magno, con « spada vendicatrice », per restaurare l'ordine antico: redditur res publica statui vetuta [10].

Infine, ancora con riferimento soprattutto all'Italia, nelle cosidette Signorie, controparte o successione dei Comuni, è da vedersi un altro aspetto del nuovo clima, pel quale *Il Principe* di Machiavelli è un chiaro indice barometrico. Come capo non viene più concepito che l'individuo potente il quale non domina in base ad una consacrazione, alla sua nobilitas, al suo rappresentare un superiore principio e una tradizione, ma in nome proprio, usando l'astuzia e la violenza, coi mezzi della « politica » intesa ormai come un' « arte », come una tecnica priva di scrupoli, onore e verità non significandogli nulla, della stessa religione servendosi eventualmente solo come uno strumento fra i tanti. Giustamente Dante aveva detto: Italorum principum... qui non heroico more sed plebeo, secuntur superbiam [11]. Sostanza non « eroica », dunque, ma plebea di tale governo; la virtus antica scende a questo livello, e così pure la superiorità al bene e al male di chi già dominava in base ad una legge non-umana. Per un lato, riappare il tipo di alcune tiran-

[8] Cfr. E. Flori, *Dell'idea imperiale di Dante*, Bologna, s. d., pp. 38, 86-87.

[9] Dante non esitò ad accusare la nascente aberrazione nazionalistica, avversando particolarmente la casa di Francia e sostenendo il diritto dell'imperatore. Nel riferimento ad Enrico VII, egli comprese che per es. l'Italia, per irradiare la sua civiltà nel mondo, doveva sparire nell'Impero, poiché solo l'Impero è universalità ed ogni forza ribelle secondo il nuovo principio delle « città » e delle patrie non poteva rappresentare che un ostacolo al « regno della giustizia ». Cfr. Flori, *Op. cit.*, pp. 101, 71.

[10] Sono espressioni dell'Archipoeta. È anche interessante che a Barbarossa nella sua lotta contro i Comuni fu connesso il simbolismo di Eracle, dell'eroe alleato alle potenze olimpiche in lotta contro quelle del caos.

[11] *De vulgari eloquentia,* I, 12. Giustamente F. Schuon nei riguardi della Rinascenza ha parlato di un « cesarismo del borghese e dei banchieri » (*Perspectives spirituelles et faits humains,* Paris, 1953, p. 48), al che debbonsi aggiungere i tipi oscuri dei « condottieri », di capi di mercenari che si fanno sovrani.

nidi dell'antichità, dall'altro si ha l'espressione di quell'individualismo scatenato che, come diremo, caratterizza questa svolta dei tempi, in forme molteplici. Infine qui è anticipato, in modo drastico, il tipo della « politica assoluta » e della volontà di potenza che su scala ben più vasta si riaffermerà nei tempi ultimi.

Con questi processi si chiude dunque il ciclo della restaurazione medievale. In un certo modo, si riafferma l'idea ginecocratico-meridionale, nei quadri della quale il principio virile, a parte le forme estreme ora indicate, anche quando incarnato nella figura del monarca, non ha che un significato materiale (politico, temporale), mentre la Chiesa resta la depositaria della spiritualità nella forma « lunare » di religione devozionale e, al massimo, negli Ordini monastici, di contemplazione. Confermatasi questa scissione, il diritto del sangue e della terra o le estrinsecazioni di una mera volontà di potenza assumono decisamente il primato. Una conseguenza inevitabile di ciò è il particolarismo delle città, delle patrie e dei nazionalismi. Più oltre, la rivolta incipiente del demos, dell'elemento collettivo, sottosuolo dell'edificio tradizionale, che volgerà ad impadronirsi delle strutture livellate e dei poteri pubblici unificati creati nella fase precedente, antifeudale.

La lotta che più aveva caratterizzato il Medioevo, quella del principio « eroico »-virile contro la Chiesa, abortisce. L'uomo occidentale ora non tende all'autonomia e all'emancipazione dal vincolo religioso che nelle forme di una deviazione, fino a ciò che si potrebbe chiamare un capovolgimento demonico del ghibellinismo, preannunciantesi, del resto, con l'utilizzazione che i prìncipi germanici fecero delle idee del luteranesimo. In genere, come civiltà, dopo il Medioevo l'Occidente non si emancipa dalla Chiesa e dalla visione cattolica del mondo che laicizzandosi nel segno del naturalismo e del razionalismo, esaltando come conquista la depauperazione propria ad un punto di vista e ad una volontà, che nulla più riconoscono oltre l'uomo e oltre ciò che dall'umano riceve ogni condizione.

È una parola d'ordine convenuta nella storiografia moderna l'esaltazione polemica della civiltà della Rinascenza contro quella medievale. Qualora in ciò non si avesse che l'effetto di una delle tante suggestioni diffuse a ragion veduta nella cultura moderna dai dirigenti della sovversione mondiale, vi si dovrebbe vedere l'espressione di una tipica incomprensione. Se, dopo la fine del mondo antico, vi è una civiltà che merita il nome di

Rinascenza, questa fu proprio il Medioevo. Nella sua oggettività, nel suo virilismo, nella sua struttura gerarchica, nella sua superba antiumanistica elementarità, così spesso compenetrata dal sacrale, il Medioevo fu come un ritorno alle origini. Con tratti classici, per nulla romantici, appare a noi il vero Medioevo. In tutt'altro senso deve essere inteso il carattere della successiva civiltà. La tensione che durante il Medioevo aveva avuto un orientamento essenzialmente metafisico si degrada e muta di polarità. Il potenziale raccoltosi in precedenza sulla direzione verticale — verso l'alto, come nel simbolo dei duomi gotici — si scarica ora sulla direzione orizzontale, verso l'esterno, producendo, per supersaturazione di dominî subordinati, fenomeni atti a far colpo sull'osservatore superficiale: nella cultura il prorompere tumultuoso di forme molteplici di una creatività quasi del tutto priva di ogni elemento tradizionale o comunque simbolico, quindi profana e sconsacrata; sul piano esterno, l'espandersi quasi esplosivo delle genti europee in tutto il mondo nel periodo delle scoperte, delle esplorazioni e delle conquiste coloniali, che è appunto, più o meno, quello stesso della Rinascenza e dell'Umanesimo. Sono gli effetti di una liberazione di forze come quella che segue al disfarsi di un organismo.

Si vuole che la Rinascenza, in molti aspetti, sia stata una ripresa della civiltà antica, scoperta di nuovo e riaffermata contro il tetro mondo del cristianesimo medievale. Questo è un grave equivoco. La Rinascenza dal mondo antico non riprese che forme decadenti: non quelle delle origini, che erano compenetrate da elementi sacrali e superpersonali, oppure trascurando del tutto tali elementi e facendo agire il retaggio antico in una direzione affatto diversa. Nella Rinascenza la « paganità », in realtà, valse essenzialmente a sviluppare la semplice affermazione dell'Uomo, a fomentare una esaltazione dell'individuo, il quale passa ad inebriarsi delle produzioni di un'arte, di una erudizione e di una speculazione prive di ogni elemento trascendente e metafisico.

In relazione a ciò va messo in rilievo, in simili rivolgimenti, il fenomeno della neutralizzazione[12]. La civiltà, anche come ideale, cessa di avere un'asse unitaria. Il centro non comanda più le singole parti non solo in sede politica, ma anche in sede culturale.

[12] Su ciò, cfr. C. STEDING, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg,[2] 1938.

Non esiste più una forza unica organizzatrice ed animatrice della cultura. Nello spazio spirituale che l'Impero prima abbracciava unitariamente nel simbolo ecumenico nascono, per dissociazione, zone morte, « neutre », le quali appunto corrispondono ai varî rami della nuova cultura. Arte, filosofia, scienza, diritto si sviluppano ora ognuna entro un proprio recinto, in sistematica ed ostentata indifferenza per tutto ciò che potrebbe sovrastarle, liberarle dal loro isolamento, dare ad esse dei veri principî: tale la « libertà » della nuova cultura. Il Settecento, in corrispondenza alla fine della guerra dei trent'anni e alla fondamentale desautorazione dell'Impero, è l'epoca di cui questo rivolgimento assume già una forma decisa anticipando quanto è proprio a tutta l'età moderna.

Termina dunque l'impulso medievale di riprendere quella fiaccola, che Roma aveva ricevuto dall'Ellade eroico-olimpica. La tradizione della regalità iniziatica cessa, a tal punto, di avere contatti con la realtà storica, coi rappresentanti di un qualunque potere temporale europeo. Essa si conserva solo sotterraneamente, in correnti segrete come quelle degli Ermetisti e dei Rosacroce, le quali esse stesse si ritirarono sempre più nel profondo, via via che il mondo moderno prese forma — quando le organizzazioni che esse già animarono non soggiacquero esse stesse ad un processo di involuzione e d'inversione [13]. Come mito, la civiltà medievale lascia il suo testamento in due leggende. La prima è quella, secondo la quale nella notte dell'anniversario della soppressione dell'Ordine dei Templari, tutti gli anni, un'ombra armata con la croce rossa sul bianco mantello apparirebbe nella cripta dei Templari a domandare chi voglia liberare il Santo Sepolcro. « Nessuno, nessuno — è la risposta — perché il Tempio è distrutto ». L'altra è quella di Federico I che sulle altezze del Kifhäuser, all'interno del simbolico monte, continuerebbe a vivere coi suoi cavalieri, in un magico sonno. E aspetta: aspetta che il tempo segnato sia giunto per discendere in valle coi suoi fedeli per combattere l'ultima battaglia dall'esito positivo della quale dipenderà il rifiorire dell'Albero Secco e il sorgere di una nuova età [14].

[13] Cfr. EVOLA, *Mistero del Graal,* cit. § 29 — soprattutto per la genesi e il senso della massoneria moderna e dell'illuminismo come esempio di questa inversione.

[14] Cfr. B. KUGLER, *Storia delle Crociate,* tr. it., Milano, 1887, p. 538; F. KAMPERS, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage,* Berlin, 1896. Dal contesto delle varie forme della seconda leggenda traspare l'idea, che una vittoria è possibile, ma non certa. In alcune forme della saga — che risentono probabilmente del tèma del ragna rök èddico — l'ultimo imperatore non può far fronte alle forze dell'età ultima e muore, dopo aver appeso all'Albero Secco lo scettro, la corona e lo scudo.

13. — L'IRREALISMO E L'INDIVIDUALISMO

Per seguire le fasi ulteriori della caduta dell'Occidente bisogna rifarsi a quel che dicemmo a proposito delle prime crisi delle civiltà tradizionali, prendendo come punto di riferimento la verità fondamentale del mondo della Tradizione: quella, circa le due « regioni », circa la dualità fra mondo e sovramondo. Per l'uomo tradizionale queste due regioni, erano una realtà; lo stabilirsi di un contatto oggettivo e efficace fra l'una e l'altra era il presupposto di ogni forma superiore di civiltà e di vita.

L'interruzione di tale contatto; l'incentrarsi di ogni possibilità in uno solo dei due mondi, in quello umano e temporale; la sostituzione dell'esperienza del sovramondo con fantasmi effimeri fatturati con torbide esalazioni della natura mortale — tale è il senso di ciò che, in generale, è civiltà « moderna » e che ora raggiunge la fase in cui le varie forze di decadenza, palesatesi in tempi anteriori, ma che allora erano state frenate da reazioni o dal potere di opposti principî, giungono a una piena, temibile efficienza.

Nel suo senso più generale, l'umanismo può dirsi lo stigma e la parola d'ordine di tutta la nuova civiltà liberatasi dalle « tenebre del Medioevo ». Questa civiltà, in effetti, non saprà più che dell'uomo: nell'uomo comincerà e finirà ogni cosa, poggeranno i soli cieli e i soli inferni, le sole glorificazioni e le sole maledizioni che ormai saranno conosciute. Questo mondo — l'altro dal vero mondo — con le sue creature di febbre e di sete, con le sue vanità artistiche e i suoi « genî », con la selva delle sue macchine e delle sue fabbriche, infine, coi suoi capipopolo, diverrà il limite.

La prima forma di apparire dell'umanismo è l'individua-

lismo. Individualismo, come costituzione di un centro illusorio fuori dal centro, come pretesa prevaricatrice di un « Io » che è semplicemente quello mortale del corpo — e come costruzione ad opera di facoltà puramente naturali, che ora creano e sostengono, con le arti e le scienze profane, parvenze varie le quali fuor da quel centro falso e vano non hanno alcuna consistenza; verità e leggi, segnate dalla contingenza e dalla caducità proprie a tutto ciò che appartiene al mondo del divenire.

Da qui, un radicale irrealismo, una radicale inorganicità in tutto ciò che è moderno. All'interno come all'esterno, nulla più sarà vita, tutto sarà costruzione: all'essere estinto, il « volere » e l'« Io » si sostituiscono in ogni dominio, in sinistro puntellamento razionalistico e meccanicistico di un corpo morto. Come nel pullulìo vermicolare delle putrefazioni, si dispiegano allora le mille conquiste, i mille superamenti e le mille creazioni dell'uomo nuovo. Si apre la via a tutti i parossismi, a tutte le manie innovatrici e iconoclaste, all'intero mondo di una retorica fondamentale ove, sostituita allo spirito l'imagine dello spirito, le fornicazioni incestuose dell'uomo sotto specie di religione, filosofia, arte, scienza e politica non conosceranno più limiti.

Sul piano religioso l'irrealismo ha una relazione essenziale con la perdita della tradizione iniziatica. Si è già detto a suo luogo che nei tempi più recenti solo l'iniziazione assicurava la partecipazione oggettiva dell'uomo al sovramondo. Ma dopo la fine del mondo antico e con l'avvento del cristianesimo non furono più presenti le condizioni necessarie a che la realtà iniziatica potesse costituire il punto supremo di riferimento di una civiltà tradizionale. In un certo modo, proprio lo « spiritualismo » fu tra i fattori che, a tal riguardo, agirono nel modo più negativo: il subentrare e il diffondersi della strana idea dell'« immortalità dell'anima » concepita come naturale per ognuno, doveva rendere incomprensibile il significato e la necessità dell'iniziazione quale operazione reale decondizionalizzante, distruttrice della natura mortale. Per surrogato, si ebbe il mistero crìstico e l'idea della redenzione in Cristo; qui uno schema, che in parte derivava dalla dottrina dei Misteri (morte e resurrezione), perdette ogni carattere iniziatico e, degradandosi, si applicò al piano semplicemente religioso della fede. Più in generale, si trattò di una « morale », di condurre una vita in vista delle sanzioni che, secondo la nuova credenza, potevano colpire l'« anima immortale » nell'aldilà. Se, come si è visto, l'idea imperiale medievale

non di rado fu adombrata dall'elemento iniziatico, quanto alla rappresentante della religione dominante, la Chiesa, essa creò sì una dottrina di sacramenti, riprese il simbolo « pontificale », parlò di una rigenerazione, ma l'idea dell'iniziazione vera e propria, contrastante col suo spirito, le restò estranea: col che andò a costituire una anomalia e qualcosa di tronco rispetto ad ogni forma tradizionale completa, non escluso lo stesso Islàm. Il dualismo cristiano nel suo carattere specifico fu, in relazione a ciò, un possente incentivo al soggettivismo e quindi all'irrealismo, in ordine al problema del sacro. Questo, da problema di realtà, di esperienza trascendente, divenne dunque problema di fede, fatto di sentimento, oppure oggetto di speculazione teologica. Le poche culminazioni di una mistica cristiana purificata non impedirono che Dio e dèi, angeli e dèmoni, essenze intelligibili e cieli prendessero forma di mito: di essi quali simboli di esperienze superrazionali possibili, di condizioni superindividuali di esistenza, di dimensioni profonde dell'essere integrale dell'uomo l'Occidente cristianizzato cessò di avere una conoscenza. Già il mondo antico aveva assistito al decadere del simbolismo in mitologia, in una mitologia che divenne sempre più opaca e muta e sulla quale prese la mano l'arbitro della fantasia artistica. Quando poi l'esperienza del sacro si ridusse a fede, sentimento e moralismo, e l'intuitio intellectualis ad un semplice concetto della filosofia scolastica, l'irrealismo dello spirito doveva riprendere quasi senza residuo il dominio del sovrannaturale.

Questa direzione ebbe un ulteriore sviluppo col protestantesimo, la cui contemporaneità rispetto all'Umanesimo e alla Rinascenza è significativa.

Prescindendo dal significato ultimo di essa nella storia delle civiltà, dalla sua già accennata funzione antagonistica nel Medioevo e dalla inesistenza, or ora rilevata, in essa, di una dimensione iniziatica ed esoterica, devesi riconoscere alla Chiesa cattolica un certo carattere tradizionale, che la innalzò di fronte a ciò che era stato semplice cristianesimo, per il suo aver organizzato un sistema di dogmi, di simboli, di miti, di riti e di istituzioni sacre nel quale, sia pure per riflesso, talvolta si conservavano elementi di un sapere superiore. Affermando rigidamente il principio dell'autorità e del dogma, difendendo il carattere di estranaturalità e di superrazionalità della « rivelazione » nel campo della conoscenza, il principio della trascendenza della grazia nel campo dell'azione, la Chiesa difese — quasi in forma disperata — il carattere non-umano di quel suo

deposito da ogni prevaricazione individualistica. Questo sforzo estremo del cattolicesimo (che, fra l'altro, spiega molto di quel che di crudo e di violento ebbe la sua storia) doveva però incontrare un limite. La diga non poteva reggere, a certe forme giustificantisi in sede semplicemente religiosa, non potevano essere conservati i caratteri di assolutezza proprî al non-umano, là dove non solo mancava la conoscenza superiore, ma si rendevano sempre più visibili il secolarizzarsi della Chiesa, la corruzione e l'indegnità di gran parte dei suoi rappresentanti, l'importanza che in essa via via guadagnavano interessi politici e contingenti. Così il clima si fece sempre più proprizio per una reazione, che doveva dare un grave colpo all'elemento tradizionale aggiuntosi al cristianesimo, esasperare il soggettivismo derealizzante ed affermare lo stesso individualismo in sede religiosa. Tale fu appunto l'opera della Riforma.

Non è un caso che le parole di Lutero contro il « papato istituito dal diavolo a Roma », contro Roma quale « regnum Babylonis », come realtà ostinatamente pagana e nemica dello spirito cristiano sono assai simili a quelle usate dai primi cristiani e dalle Apocalissi ebraiche contro la città imperiale dell'Aquila e dell'Ascia. Nel rigettare tutto ciò che nel cattolicesimo, di contro ai semplici Vangeli, è tradizione, Lutero dimostra una fondamentale incomprensione appunto nei riguardi di quel contenuto superiore, in più di un aspetto non riducibile né al substrato ebraico-meridionale, né al mondo della mera devozione, che nella Chiesa prese forma via via per opera di influenze segrete dall'alto [1]. Gli Imperatori ghibellini erano insorti contro la Roma papale in nome di Roma, riaffermando cioè la superiore idea del Sacrum Imperium contro la spiritualità semplicemente religiosa della Chiesa e le sue pretese egemoniche. Invece Lutero non insorge contro Roma papale che per l'insoffe-renza appunto verso l'altro aspetto, positivo, di Roma, verso la componente tradizionale e gerarchico-rituale sussistente, come si è detto, nel compromesso cattolico.

Ed anche politicamente Lutero propiziò sotto varî riguardi una emancipazione mutilatrice. I prìncipi germanici, invece di riprendere l'eredità di un Federico II, nel sostenere la Riforma passarono al fronte antimperiale. Nell'autore della *Warnung an seine lieben*

[1] Naturalmente, questa incomprensione non era minore fra gli stessi rappresentanti del cattolicesimo, per cui PARACELSO aveva del tutto ragione nel dire: « Che cosa è tutto questo rumore che si fa sugli scritti di Lutero e di Zuinglio, come in un vano baccanale. Se dovessi cominciare a scrivere, manderei a scuola ed essi, ed il Papa ».

Deutschen, che si presentava quale « profeta del popolo tedesco », essi trovarono appunto colui che, con le sue dottrine, legittimava la rivolta contro il principio imperiale d'autorità e dava modo a questi prìncipi di rivestire della forma di una crociata antiromana in nome del Vangelo la loro insubordinazione e quella rinuncia, per cui essi non dovevano ambire ad altro, che ad essere liberi come sovrani tedeschi, emancipati da ogni vincolo gerarchico supernazionale. Ma anche sotto altro riguardo Lutero favorì un processo involutivo. La sua dottrina andò a subordinare allo Stato la religione in tutte le sue manifestazioni concrete. Ma poiché ora erano solo dei prìncipi secolari a reggere gli Stati e poiché in Lutero si preannunciava anche un motivo democratico, divenuto poi preciso in Calvino (i sovrani non governano in quanto tali, ma come rappresentanti della comunità); poiché, d'altra parte, alla Riforma è propria la più decisa negazione dell'ideale « olimpico » o « eroico », di ogni possibilità dell'uomo di andar di là da sé stesso — per ascesi o per consacrazione — tanto da esser qualificato per esercitare anche il diritto dall'alto dei veri Capi, appunto per ciò le vedute di Lutero circa l'« autorità secolare » — die weltliche Obrigkeit — rappresentarono praticamente l'inversione della dottrina tradizionale circa il primato regale e lasciarono spazio all'usurpazione dell'autorità spirituale da parte del potere temporale. Nel tracciare lo schema del Leviathan, dello « Stato assoluto », un Hobbes proclamerà, in un non diverso senso: civitatem et ecclesiam eadem rem esse.

Dal punto di vista della metafisica della storia il contenuto positivo e oggettivo del protestantesimo consiste nell'aver dato rilievo al fatto, che nell'uomo dei tempi ultimi un principio veramente spirituale non era più direttamente presente per cui egli doveva rappresentarsi questo principio come qualcosa di trascendente. Su tale base lo stesso cattolicesimo aveva già assunto il mito del peccato originale. Il protestantesimo esaspera questo mito, sostenendo la fondamentale impotenza dell'uomo a giungere da sé ad una salvazione; generalizzando, esso considera l'intera umanità come una massa maledetta, condannata a compiere automaticamente il male; e alla verità oscuramente adombrata da quel mito, esso aggiunge tinte di un autentico masochismo siriaco esprimentesi in imagini abbastanza ripugnanti. In effetti, di contro all'antico ideale della virilità spirituale Lutero non esita a chiamare « nozze regali » quelle, in cui l'anima, concepita come « prostituta » e come « la più miserabile e peccaminosa creatura », fa la parte della donna (in *De liber-*

tade christiana) e a paragonare l'uomo ad una misera bestia da soma, su cui cavalca, a piacere, Dio o il diavolo, senza che lui nulla possa (in *De servo arbitrio*).

Ma laddove, dal riconoscimento della situazione esistenziale dianzi accennata avrebbe dovuto seguire l'affermazione della necessità del sostegno proprio ad un sistema rituale e gerarchico o della più severa ascesi realizzatrice, Lutero nega l'una e l'altra cosa. In effetti tutto il sistema di Lutero è condizionato visibilmente dalla equazione personale e dalla tetra interiorità del suo fondatore, di un monaco fallito, di un uomo incapace di vincere la sua natura determinata dalla passionalità, dalla sensualità, dall'ira. È questa equazione personale che si riflette già nella singolare dottrina, secondo la quale i dieci comandamenti non sarebbero stati dati all'uomo dalla divinità per essere realizzati nella vita ma perché egli, riconoscendo la sua impotenza a seguirli, la sua nullità, l'invincibilità della concupiscenza e della tendenza al peccato, si rimetta al dio concepito come una persona, sperando soltanto disperatamente nella sua gratuita grazia. Questa « giustificazione per mezzo della pura fede », questa condanna delle « opere », porta Lutero a scagliarsi perfino contro il monacato e la vita ascetica, che egli chiama « vita vana e perduta », distogliendo così l'uomo occidentale da quelle residue possibilità di reintegrazione offerte dalla pura vita contemplativa, che il cattolicesimo aveva conservato e che potettero culminare in figure, come quelle di un S. Bernardo di Chiaravalle, un Ruysbroeck, e un S. Bonaventura e un Meister Eckhart [2]. In secondo luogo la Riforma va a negare il principio dell'autorità e della gerarchia sul piano del sacro. L'idea che un essere, quale pontifex, possa essere infallibile in tema di dottrina sacra epperò rivendicare legittimamente il diritto ad una autorità non ammettente discussioni, viene considerata aberrante ed assurda: Cristo non avrebbe dato a nessuna Chiesa, nemmeno a quella protestante, il privilegio della infallibilità [3]; così a chiunque viene lasciato di giudicare, con un

[2] Questa è la differenza fondamentale fra buddhismo e protestantesimo, conferente al primo un carattere positivo e al secondo, invece, un carattere negativo. Entrambe le correnti partono da premesse pessimistiche — la concupiscientia invincibilis di Lutero corrisponde in un certo modo alla « sete di vita » del buddhismo — ed entrambe insorgono contro l'autorità di una casta sacerdotale decaduta. Ma il buddhismo indicò una via in quanto creò un ferreo sistema di ascesi e di superamento di sé, mentre il protestantesimo negò perfino le forme ridotte di ascesi proprie alla tradizione cattolica.

[3] Il De Maistre (*Du Pape*, Lyon, 1819, concl., V) rileva giustamente a tale riguardo, che nello stesso punto di affermare un dogma, si dichiara di non aver nessun diritto ad affermarlo: perché appunto come un dogma travestito il protestantesimo

libero esame individuale, in materia di dottrina e di interpretazione dei libri sacri, fuor da qualsiasi controllo e da qualsiasi tradizione. Non solo nel campo della conoscenza la distinzione fra laico e sacerdote viene fondamentalmente abolita: viene anche negata la dignità sacerdotale intesa non come un vuoto attributo ma con riferimento a chi, a differenza degli altri uomini, è munito di un crisma sovrannaturale, reca impresso un character indelebilis, che gli permette di attivare i riti (sono tracce dell'idea antica del « signore dei riti »)[4]. Così il significato oggettivo e non-umano che poteva avere non solo il dogma e il simbolo, ma anche il sistema dei riti e dei sacramenti, viene negato e disconosciuto.

Si può obiettare, che tutto ciò non esisteva più nel cattolicesimo, o che in esso non era mai esistito, fuor che nella forma o, come noi stessi dicemmo, che in un riflesso. Ma in tal caso la via per una vera riforma sarebbe stata una sola: f a r e s u l s e r i o e ai rappresentanti indegni di un principio e di una tradizione sostituirne di degni. Invece il protestantesimo portò ad una distruzione e una negazione, non compensate da alcun vero principio costruttivo, ma solo da una illusione, la pura fede. Salvezza non vi è che nella mera convinzione soggettiva di essere della schiera di coloro che la fede in Cristo ha salvati e che per grazia sono stati « eletti ». In tal guisa si andò ancor più oltre sulla via dell'irrealismo spirituale. Ma il naturale contraccolpo materialistico non doveva mancare.

Negato il concetto oggettivo della spiritualità come una realtà di vita sovraordinata all'esistenza profana, la dottrina protestante permise all'uomo di sentirsi, in tutte le forme dell'esistenza, come un essere ad un tempo spirituale e terrestre, giustificato e peccatore. E ciò, alla fine, doveva condurre ad una piena secolarizzazione di ogni superiore vocazione, non alla sacralizzazione ma al moralismo e al puritanismo. Appunto nello sviluppo storico del protestantesimo, soprattutto come calvinismo e puritanismo anglosassone,

afferma l'idea, che Dio non avrebbe concesso né all'uomo né ad una Chiesa l'infallibilità. Nell'Islàm l'infallibilità — isma — viene considerata come naturale non di un solo uomo ma di tutti gli interpreti legittimi del ta'wil, cioè dell'insegnamento esoterico.

[4] D'altronde, va notato che nel quadro del cattolicesimo, per una confusione fra ciò che è proprio all'ascesi e ciò che è proprio al sacerdozio, il clero non ha mai costituito una vera casta. Stabilitosi il principio del celibato, con ciò stesso restò esclusa la possibilità di legare alle forze profonde di un sangue preservato da ogni mescolanza il deposito di determinate influenze spirituali. Il clero, di fronte alla casta nobiliare, risentì dunque sempre della promiscuità primitiva, fu una classe reclutante da tutti gli strati sociali i suoi membri, e così priva di una base « organica », cioè biologica ereditaria, per quelle influenze.

l'idea religiosa si scioglie sempre più da ogni interesse trascendente, si rende suscettibile a santificare ogni realizzazione temporale fino a dar luogo ad una specie di mistica del servizio sociale, del lavoro, del « progresso » e perfino del guadagno. Queste forme di protestantesimo anglosassone — si può accennarlo fin d'ora — finiranno con la comunità dei fedeli, senza un capo rappresentante di un principio trascendente di autorità, così l'ideale dello Stato viene ridotto a quello della mera « società » dei « liberi » cittadini cristiani. In una società del genere il segno dell'elezione divina diviene perfino il successo — il che, nella fase in cui il criterio prevalente sarà quello economico, equivale a dire ricchezza, prosperità. In ciò appare ben chiaro uno degli aspetti della già accennata inversione degradante: questa teoria calvinistica si tradisce, in fondo, come la contraffazione materialistica e laica dell'antica dottrina mistica della vittoria. Essa darà, per un certo periodo, una giustificazione etico-religiosa all'ascesa della casta dei mercanti, del Terzo Stato, nel suo ciclo, che è quello delle grandi democrazie moderne e del capitalismo.

L'individualismo insito nella teoria protestante del libero esame fu, peraltro, non privo di relazioni con un altro aspetto dell'umanismo moderno, col r a z i o n a l i s m o. Il singolo che ha liquidato la tradizione dogmatica e il principio dell'autorità spirituale pretendendo di avere in sé la capacità del giusto discernimento finisce a poco a poco col passare al culto di ciò che in lui, come essere umano, è la base di ogni giudizio, cioè della ragione, e col far di essa la misura di ogni certezza, verità e norma. Ed appunto ciò avvenne in Occidente dopo la Riforma. Vi fu naturalmente del razionalismo già nell'Ellade (con la sostituzione socratica del concetto della realtà alla realtà) e nel Medioevo (con la teologia filosoficizzata). Ma a partire dalla Rinascenza il razionalismo si differenzia, assume, in una delle sue correnti più importanti, un carattere nuovo, da speculativo esso si fa aggressivo fino a dar luogo all'illuminismo, all'enciclopedismo, alla critica antireligiosa e rivoluzionaria. A questo riguardo vanno anche segnalati gli effetti di ulteriori processi di involuzione e di inversione, che presentano un carattere addirittura sinistro, perché colpirono alcune sussistenti organizzazioni di tipo iniziatico: è il caso degli Illuminati e della stessa massoneria moderna. La superiorità al dogma e alle forme semplicemente religiose occidentali, che all'iniziato viene assicurata dal possesso

dell'illuminazione spirituale, ora è rivendicata da chi difende il diritto sovrano della ragione, e sono appunto degli appartenenti alle anzidette organizzazioni a farsi auspici di questa inversione, fino a trasformare i gruppi, a cui fanno capo, in strumenti attivi di diffusione del pensiero antitradizionale e razionalistico. Come uno degli esempi più tangibili in proposito può valere la parte che la massoneria già ebbe nelle rivoluzioni americane, come pure nella preparazione ideologica sotterranea di quella francese e di gran parte di quelle successive (Spagna, Italia, Turchia, ecc.). È così che, non più soltanto attraverso influenze generali, ma altresì attraverso centri precisi di azione concertata, a quelle facenti da supporto, si è formato ciò che si può chiamare il fronte segreto della sovversione mondiale e della contro-tradizione.

In un'altra sua colonna, limitata però al campo del pensiero speculativo, il razionalismo doveva sviluppare la direzione irrealistica fino alle forme dell'idealismo assoluto e del panlogismo. Si celebra l'identità di spirito e pensiero, di concetto e realtà, e ipostasi logiche, quali l'« Io trascendentale », vanno a soppiantare sia l'Io reale, sia ogni presentimento del vero principio sovrannaturale nell'uomo. Il cosidetto « pensiero critico pervenuto alla consapevolezza di sé » dichiara: « Tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale », col che si ha la forma-limite dell'irrealismo [5]. Ma, praticamente, una parte di gran lunga più importante nella costruzione del mondo moderno, che non come simili astrazioni filosofiche, il razionalismo l'ha avuta associandosi all'empirismo e allo sperimentalismo nei quadri dello scientismo.

Di nuovo, la nascita del pensiero naturalistico-scientifico moderno è quasi contemporanea alla Rinascenza e alla Riforma, perché in tutto ciò, in fondo, si tratta di espressioni solidali di un unico rivolgimento. L'individualismo porta necessariamente con sé il naturalismo.

Con la rivolta dell'individualismo, ogni coscienza del sovramondo va perduta. Allora resta come onnicomprensiva e certa la sola visione materiale del mondo, la natura come esteriorità e come

[5] L'idealismo critico — o, come anche si dice in gergo universitario, « gnoseologico » — pretese di essere la consapevolezza di ogni altro sistema filosofico; nel che, aveva effettivamente ragione. È l'irrealismo della filosofia in generale che prende coscienza di sé nel sistema, ove il reale diviene identico al « razionale », il mondo, al « concetto » del mondo e lo stesso « Io » al « pensiero » dell'Io. Per il « luogo » di queste forme filosofiche, cfr. J. EVOLA, *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, cit., passim.

fenomeno. Uno sguardo va a fissare le cose, come mai prima le aveva contemplate. Anticipazioni di questo rivolgimento ve ne erano già state: ma, in fondo, come apparizioni sporadiche, che mai si erano tradotte in forze formatrici della civiltà [6]. È ora che realtà diviene sinonimo di materialità. Il nuovo ideale della scienza è quello che riguarda unicamente ciò che è fisico per poi esaurirsi in una c o s t r u z i o n e: non è più la sintesi di una intuizione intellettuale, ma è lo sforzo di facoltà puramente umane di unificare dall'esterno, « induttivamente », con un toccare qua e là invece che con un vedere, la molteplice varietà delle impressioni e delle apparizioni sensibili, onde giungere a relazioni matematiche, a leggi di costanza e di sequenza uniforme, a ipotesi e ad astratti principî, il cui valore si misura unicamente dalla loro capacità a far prevedere più o meno esattamente, senza che essi apportino nessuna conoscenza essenziale, senza che dischiudano dei significati, che apportino una liberazione e una elevazione interiore. E questa morta cognizione di cose morte sboccò nell'arte sinistra di produrre enti artificiali, automatici, oscuramente demonici. All'avvento del razionalismo e dello scientismo doveva fatalmente seguire l'avvento della tecnica e della macchina, centro e apoteosi del nuovo mondo umano.

Peraltro alla scienza moderna si deve la profanazione sistematica dei due dominî dell'azione e della contemplazione, presso allo scatenamento della plebe sui mercati d'Europa. È essa che ha degradato e democraticizzato la nozione stessa del sapere, stabilendo il criterio uniformistico del vero e del certo basato sul mondo disanimato dei numeri e sulla supertizione del metodo « positivo », indifferente verso tutto ciò che nei dati dell'esperienza ha carattere qualitativo e valore di simbolo. È essa che ha precluso ogni comprensione per le discipline tradizionali e col miraggio di evidenze a tutti accessibili ha affermato la superiorità della cultura laica creando la superstizione dell'uomo colto e dello scienziato. È la scienza che, fugando le tenebre della « superstizione » e della « religione », insinuando l'imagine della necessità naturale, ha distrutto progressivamente e oggettivamente ogni possibilità di rapporto sottile con le forze segrete delle cose — è essa che ha strappato l'uomo alla voce della terra, dei mari e dei cieli ed ha creato il

[6] Nel Medioevo si ebbe anzi la ripresa di alcune delle scienze tradizionali, e la stessa visione della natura, che la scolastica costruì soprattutto sulla base dell'aristotelismo, sebbene irrigidita in un meccanismo concettualistico, tiene fermo al punto di vista della qualità, delle virtutes formatrici.

mito della « nuova era del progresso », aprendo a tutti tutte le vie, fomentando infine la grande rivolta dei servi. È la scienza che oggi, fornendo gli strumenti pel controllo e l'utilizzazione di ogni forza della natura secondo gli ideali di una arimanica conquista, ha fatto nascere la più pericolosa tentazione che forse mai si sia presentata all'uomo, a che egli scambi per gloria la sua rinuncia e per potenza un fantasma della potenza.

Questo processo di distacco, di perdita del sovramondo, di perdita della tradizione, di prorompente laicismo e di trionfante razionalismo e naturalismo, è identico sul piano dei rapporti dell'uomo con la realtà e sul piano della società, dello Stato e del costume. Lo si è già detto, trattando del problema della morte delle civiltà: l'intima conformità dell'umile e di colui che non sa ai principî e alle istituzioni tradizionali in tanto aveva una giustificazione, in quanto era via ad un rapporto gerarchico fecondo con esseri che sapevano e che « erano », che testimoniavano e tenevano viva la spiritualità non-umana di cui ogni legge tradizionale è il corpo e l'adattazione. Ma quando un tale centro di riferimento non è più presente, o ne sussiste solo il vuoto simbolo, allora vana è la subordinazione, sterile l'obbedienza: un impietramento, non una partecipazione rituale è il risultato. Così nel mondo moderno, umanizzato e privato della dimensione della trascendenza, doveva fatalmente venir meno ogni legge d'ordine gerarchico e di stabilità anche sul piano più esteriore, fino ad un vero e proprio atomismo del singolo non solo in materia di religione, ma anche nel dominio politico, col disconoscimento di ogni valore, di ogni istituzione e di ogni autorità tradizionale. Secolarizzata la fides, alla rivolta contro l'autorità spirituale seguono la rivolta contro il potere temporale e la rivendicazione dei « diritti dell'uomo », l'affermazione della libertà e dell'eguaglianza di ognuno, l'abolizione definitiva dell'idea di casta (o « classe funzionale ») e di privilegio, lo sgretolamento libertario.

Ma una legge di azione e reazione vuole che ad ogni usurpazione individualistica segua automaticamente una limitazione collettivistica. Il senza-casta, il servo emancipato e il parìa glorificato — l'« uomo libero » moderno — ha di contro a sé la massa degli altri senza casta, epperò, alla fine, la bruta potenza del collettivo. Per questa via, il crollo si continua, dal personale si retrocede nell'anonimo, nel branco, nella pura, caotica, inorganica quantità. E come la costruzione scientifica ha cercato, con un processo dall'esterno, di ricomporre la molteplicità dei fenomeni particolari divenuta

priva di quella loro unità interiore e vera, che esiste solo in sede di conoscenza metafisica — così i moderni hanno cercato di supplire all'unità, che nelle società antiche era data dalle tradizioni viventi e dal diritto sacro, con una unità esteriore, anodina, meccanica, nella quale gli individui sono costretti senza aver più fra di loro nessun rapporto organico e senza poter scorgere nessun principio o figura superiore, grazie a cui l'obbedire sia anche un consentire e la sottomissione sia anche un riconoscimento e una elevazione. Fondati essenzialmente sulle condizioni dell'esistenza materiale e sui varî fattori della vita semplicemente sociale dominata senza luce dal sistema impersonale e livellatore dei « poteri pubblici », sorgono, per tal via, forme collettive, che capovolgono nell'assurdo l'istanza individualistica. Si presentino pure in maschera di democrazia o di Stati nazionali, di repubbliche o di dittature, tali forme, peraltro, cominciano ad essere trasportate da forze subumane indipendenti.

L'episodio più decisivo per lo scatenamento della plebe europea, cioè la Rivoluzione Francese, mostra già i tratti tipici di tale rivolgimento. Qui può constatarsi come le forze sfuggano dalle mani di coloro che le hanno apparentemente suscitate. Scatenatasi, si direbbe che questa rivoluzione sia andata da sola, guidando gli uomini più che non siano stati questi a guidarla. Ad uno ad uno, essa travolge i suoi figli. I capi, più che vere personalità, qui sembrano delle incarnazioni dello spirito rivoluzionario, trasportate dal movimento come qualcosa di inerte e di automatico. Essi emergono sull'onda fino a quando seguono la corrente e servono ai fini della rivoluzione; ma non appena cercano di dominarla o di frenarla, il vortice li sommerge. La strapotenza pandemica del contagio, la forza-limite degli « stati di folla » ove la risultante trascende e trasporta la somma di tutte le componenti, la rapidità con cui gli avvenimenti si susseguono e tutti gli ostacoli sono superati, la sapienza fatidica di tanti episodi — sono stati aspetti specifici della Rivoluzione Francese, attraverso i quali però si rende visibile l'affioramento di un elemento non-umano, di qualcosa di sub-personale che ha vita e mente propria e di cui gli uomini divengono semplici mezzi [7].

Ora, questo stesso fenomeno, in gradi e forme diverse, si può ravvisare anche in aspetti salienti della società moderna in genere, dopo il cedimento delle ultime dighe. Politicamente, l'anonimato

[7] Osservazioni di J. De Maistre, *Considérations sur la France*, Lyon, 1860, pp. 5-8.

delle strutture rimettenti al popolo e alla « nazione » l'origine di ogni potere, non si interrompe che per dar luogo a fenomeni in tutto e per tutto simili alle antiche tirannidi popolari: personalità che emergono fugacemente attraverso l'arte di svegliare appunto le forze irrazionali del demos e di trasportarle senza disporre di nessun principio veramente superiore, quindi non avendo che illusoriamente dominio su ciò che esse suscitano. L'accelerazione precipua a tutto quel che cade vuole appunto che la fase dell'individualismo e del razionalismo sia sorpassata; vuole che ad essa faccia séguito l'emergenza di forze irrazionali e elementari, con una corrispondente mistica. Qui si hanno dunque ulteriori sviluppi del già noto processo di inversione. Nel campo della cultura esso è accompagnato dal rivolgimento, che taluno ha caratterizzato con l'espressione: « trahison des clercs » [8].

Coloro che, nell'adesione a forme disinteressate di attività e a valori superiori, facevano ancora da reattivo al materialismo delle masse e, opponendo alla vita passionale e irrazionale di queste la loro fedeltà a interessi e principî più alti, ponevano una specie di sfondo di trascendenza che, se non altro, impediva agli elementi inferiori di costituire a religione le loro ambizioni e il loro modo generale d'essere — costoro nei tempi ultimi sono passati esattamente alla celebrazione di quel realismo plebeo e di quella esistenza inferiore sconsacrata, conferendole l'aureola di una mistica, di una morale, di una religione. Non solo essi stessi si sono dati a coltivare le passioni realistiche, i particolarismi e gli odî politici, non solo si sono abbandonati all'ebrezza delle realizzazioni e delle conquiste temporali proprio nel momento in cui, dinanzi alla crescente potenza dell'elemento inferiore, la loro funzione di contrasto sarebbe stata più necessaria — ma, cosa infinitamente più grave, essi si sono dati ad esaltare in tutto ciò le sole possibilità umane che sia bello e degno coltivare, le sole, dalle quali l'uomo può attingere la pienezza della vita morale e spirituale. Hanno quindi fornito a quelle passioni poderose armature dottrinali, filosofiche e perfino religiose (e per ciò stesso ne hanno accresciuto a dismisura la forza), spargendo in pari tempo a piene mani il ridicolo e l'abiezione su ogni interesse o principio trascendente, superiore ai particolarismi di razza o di nazione, libero dalle condizionalità umane e

[8] J. Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris, 1928.

politico-sociali [9]. Nel che, appare di nuovo il fenomeno di una inversione patologica di polarità — la persona nelle sue facoltà superiori diviene lo strumento di *altre* forze che la soppiantano e che, spesso senza che essa lo sospetti, la usano per delle distruzioni spirituali [10].

Del resto, vi era stato già « tradimento » quando le facoltà intellettuali sono state applicate in modo massiccio all'indagine naturalistica, la scienza profana che ne derivò costituendosi come la unica vera scienza, facendosi l'alleata del razionalismo nell'attacco contro la tradizione e la religione e, d'altra parte, mettendosi essenzialmente al servizio dei bisogni materiali della vita, dell'economia, dell'industria, della produzione e della superproduzione, della libidine di dominio e di ricchezza.

Sulla stessa direzione la legge e la morale si secolarizzano, non sono più « dall'alto e verso l'alto », perdono ogni giustificazione e finalità spirituale, acquistano un senso puramente sociale e umano. Ma è significativo che in alcune delle ideologie più recenti esse hanno finito col pretendere alla stessa antica autorità, con una direzione invertita: « dal basso e verso il basso ». Ci riferiamo alla « morale » che riconosce all'individuo un valore solamente in quanto membro di un ente collettivo acefalo, identificando il suo destino e la sua felicità con quelli di quest'ultimo e denunciando come « decadentismo » e « alienazione » ogni forma di attività che non sia « impegnata », che non sia al servizio della plebe organizzata in marcia verso la conquista del pianeta. Torneremo su ciò nel considerare le forme specifiche con cui il presente ciclo sta per chiudersi. Qui basterà rilevare il capovolgimento definitivo, che ne deriva, delle istanze individualistiche delle quali il processo di disgregazione ha preso le mosse, e che non sussistono più se non nei residui e nelle

[9] Cfr. A. Tilgher, *J. Benda e il problema del tradimento dei chierici*, Roma, 1930. Rispetto al fenomeno, di cui si tratta, il « tradimento dei chierici » come lo concepisce il Benda non è che un caso particolare. Il tipo del « clerc » quale semplice letterato, filosofo o moralista (e il Benda si arresta a tale livello) rappresenta già quello di un « chierico traditore ».

[10] Nella tradizione estremo-orientale (Meng-Tze, III, 12) si hanno indicazioni per questo processo, in cui l'individualismo apre le vie ad un fenomeno ossessivo, mettente le facoltà superiori dell'uomo in balìa di quelle subpersonali e irrazionali. Premesso che « spirito vitale » qui esprime l'elemento subpersonale « vita », si legge: « Se l'intelligenza si abbandona alla sua azione individuale, allora diviene la schiava sottomessa dello spirito vitale; se lo spirito vitale si abbandona alla sua azione individuale, allora esso oscura l'intelligenza ». E si ha anche il tema del « tradimento dei chierici » nel detto (*ibid.*, IV, 9) che mentre negli antichi uomini superiori ogni colpa era palese come una eclisse nel sole, « gli uomini superiori dei nostri giorni non solo continuano a seguire la cattiva via, ma vogliono perfino giustificarla ».

velleità di un pallido e impotente « umanismo » da letterati borghesi. Ma col principio, che l'uomo, prima che come persona, debba sentirsi gruppo, fazione, partito e, infine, collettività, e valere essenzialmente in rapporto ad essi, può ben dirsi che si riproduce la stessa relazione con cui il selvaggio si sentiva rispetto al totem della sua tribù, anzi nel quadro di un peggiore feticismo.

Quanto alla visione generale della vita, dai moderni il passaggio da una « civiltà dell'essere » ad una « civiltà del divenire » è stato considerato come una conquista [11]. La valorizzazione dell'aspetto puramente temporale della realtà sotto le specie di storia, quindi lo storicismo, ne è stata una delle conseguenze. Staccatisi dalle origini, il moto indefinito, insensato e accelerato di quella che è stata chiamata giustamente una « fuga in avanti » è divenuto il motivo dominante della civiltà moderna, all'insegna dell'evoluzionismo e del progressismo. A dire il vero, i germi di questa mitologia superstiziosa applicata al tempo si possono ritrovare nell'escatologia e nel messianismo ebraico-cristiano, ma anche nella prima apologetica cattolica, in quanto essa diede valore al carattere di « novità » della rivelazione cristiana, al punto che nella polemica di S. Ambrogio contro la tradizione romana si ebbe un primo abbozzo della stessa teoria del progresso. La « scoperta dell'uomo », propria alla Rinascenza, preparò il suolo più adatto per lo sviluppo di quei germi, fino al periodo dell'illuminismo e dello scientismo, dopo di che lo spettacolo dello sviluppo delle scienze della natura, della tecnica, delle invenzioni e di tutto il resto ha fatto da oppio per distogliere lo sguardo, per impedirgli di cogliere il significato sottogiacente e essenziale di tutto il movimento: abbandono dell'essere e dissolvimento di ogni centralità dell'uomo, sua immedesimazione nella corrente del divenire, divenuta più forte di lui. E quando le chimere del progressismo più grossolano rischiano di apparire come tali, le nuove religioni della Vita e dello slancio vitale, l'attivismo e il mito « faustiano » vanno a fornire altri oppiacei a che il movimento non si arresti ma venga spronato, acquisti un senso in sé stesso, un senso sia per l'uomo che per l'esistenza in genere.

Di nuovo, il capovolgimento è evidente. Il centro si è spostato verso quella forza elementare sfuggente della regione inferiore che nel mondo della Tradizione è stata sempre considerata come una potenza nemica, soggiogare e legare la quale in una « for-

[11] Cfr. J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., c. I.

ma », in un dominio e in una illuminata liberazione dell'anima era il compito di chi aspirava all'esistenza superiore preconizzata dal mito eroico e olimpico. Le possibilità umane che tradizionalmente si orientavano verso questa direzione di disidentificazione e di liberazione o che, almeno, ne riconoscevano la suprema dignità tanto da determinare il sistema delle partecipazioni gerarchiche, cambiando bruscamente di polarità, nel mondo moderno sono dunque passate al servizio delle potenze del divenire, nel senso di qualcosa che dice sì ad esse, che ne aiuta, eccita, accelera ed esaspera il ritmo riconoscendovi non solo di ciò che è, ma anche di ciò che deve essere, che è bene che sia.

Su tale base, nell'attivismo moderno, invece di una via verso il superindividuale — come ne era il caso nelle antiche, già indicate possibilità dell'ascesi eroica — si ha dunque una via verso il subindividuale, si propiziano e si provocano irruzioni distruttrici dell'irrazionale e del collettivo nelle strutture già vacillanti della personalità umana. Né manca in certi settori un certo elemento « frenetico » analogo a quello dell'antico dionisismo, ma su di un piano ben più basso e buio, perché ogni riferimento al sacro è assente, perché i circuiti umani sono gli unici ad accogliere e assorbire le forze evocate. Al superamento spirituale del tempo, che si consegue elevandosi fino ad una sensazione dell'eterno, oggi si contrappone la contraffazione di esso: il suo superamento meccanico ed illusorio dato dalla velocità, dall'istantaneità e dalla simultaneità, cui fanno da mezzo gli espedienti della tecnica e la varietà della nuova « vita intensa ». Chi realizza in sé stesso ciò che non si lega al tempo, può comprendere in un sol tratto quel che nel divenire si presenta sotto la condizione della successione: allo stesso modo che chi si porta al sommo di una torre può abbracciare in un solo sguardo e comprendere come unità d'insieme le cose singole che, passando fra esse, egli avrebbe potuto vedere solo l'una dopo l'altra. Ma chi, con un movimento opposto, si immerga invece nel divenire, per illudersi di contrarlo in un possesso non può conoscere che l'orgasmo, la vertigine, l'accelerazione convulsiva della velocità, l'eccesso pandemico della sensazione e dell'agitazione. Questa precipitazione di chi si è « identificato », che contrae il ritmo, che disorganizza la durata, che distrugge l'intervallo e la libera distanza — sbocca nell'istantaneità, quindi in una vera e propria disintegrazione dell'unità interna. L'essere, lo stare, al

moderno valgono perciò quasi come morte: egli non vive se non agisce, se non si agita, se non si stordisce con questo o con quello. Il suo spirito — se ancora si potesse parlare di spirito — non si nutre che di s e n s a z i o n e, di dinamismo: divenendo mezzo per l'incarnazione delle forze più oscure.

È così che i varî « miti » moderni dell'azione sembrano essere antesignani di una fase ultima e risolutiva. Svanite nelle lontananze come apici di vette le chiarità disincarnate e stellari del sovramondo, di là dalle costruzioni razionalistiche e le devastazioni meccanicistiche, di là dai fuochi impuri della sostanza vitale collettiva e le nebbie e i miraggi della moderna « cultura », sembra preannunciarsi un'epoca, in cui la stessa affermazione « luciferica » e teofoba individualistica sarà definitivamente travolta e potenze incontrollabili trascineranno nella loro scia questo mondo di macchine e di esseri ebbri e spenti, che nella loro caduta hanno innalzato per esse templi titanici ed hanno loro aperte le vie della terra.

Non è senza interesse rilevare, d'altra parte, che il mondo moderno mostra, anche, un ritorno, in forma trasposta, dei temi proprî alle antiche civiltà ginecocratiche meridionali. Il socialismo e il comunismo nelle società moderne non sono forse riapparizioni materializzate e meccanizzate dell'antico principio tellurico-meridionale della eguaglianza e della promiscuità nella Madre Terra? Puramente fisico e fàllico è, nel mondo moderno, l'ideale predominante della virilità, proprio come nella ginecocrazia afroditica. Il sentimento plebeo della Patria affermatosi con la Rivoluzione Francese e sviluppato dalle ideologie nazionalistiche quale mistica della stirpe e, appunto, della Madre Patria sacra e onnipotente, è la reviviscenza di una forma di totemismo feminile. E i re e i capi di governo privi di ogni reale autonomia, in regime democratico, testimoniano della scomparsa del principio assoluto della sovranità paterna e del ritorno di colui che ha nella Madre — nella sostanza del demos — la fonte del proprio potere. Eterismo e amazzonismo oggi sono anch'essi presenti, in nuove forme: è il disfarsi della famiglia, è il sensualismo moderno, l'incessante torbida ricerca della donna e del piacere; poi, è il mascolinizzarsi della stessa donna, la sua emancipazione e il suo essere in primo piano rispetto all'uomo schiavo dei sensi o animale di rendimento pratico. Quanto alla maschera di Dioniso, la si è riconosciuta poco fa nella concezione della vita e nell'empito dell'attivismo e del divenirismo. Così oggi rivive, mutatis mutandis, la stessa civiltà di decomposizione già apparsa nell'antico mondo mediter-

raneo — ma nelle sue possibilità più basse. Manca infatti ogni senso del sacro, manca ogni equivalente della casta e calma possibilità demetrica. Più che non le sopravvivenze della religione positiva venuta a predominare in Occidente, oggi hanno valore di sintomo le evocazioni oscure proprie alle varie correnti medianico-spiritistiche, teosofistiche, di valorizzazione del subcosciente, di misticismo a fondo panteistico e materialistico e simili, le quali proliferano in una crescenza che è tanto più epidemica là dove — come nei paesi anglosassoni — la materializzazione del tipo virile e dell'esistenza ordinaria ha raggiunto il massimo e il protestantesimo ha scarnificato e secolarizzato lo stesso ideale religioso [12]. Così, il parallelo è quasi completo e il circolo tende a chiudersi.

[12] Sul senso dello « spiritualismo » dei tempi ultimi cfr. J. EVOLA, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Bari,[2] 1949, e soprattutto *Cavalcare la Tigre*, cit., ultimo capitolo.

14. — LA REGRESSIONE DELLE CASTE

Volendo tracciare una veduta d'insieme, in quanto precede sono stati dati tutti gli elementi per formulare, nei riguardi della caduta di cui sono stati via via indicate le fasi più caratteristiche, una legge generale oggettiva: la legge della r e g r e s s i o n e d e l l e c a s t e[1]. Come senso della storia a partire dai tempi preantichi, si ha esattamente la discesa progressiva del potere e del tipo di civiltà dall'una all'altra delle quattro caste — capi sacrali, nobiltà guerriera, borghesia (economia, « mercanti ») e servi — che nelle civiltà tradizionali corrispondevano alla differenziazione qualitativa delle principali possibilità umane. Di fronte a questo movimento generale, tutto ciò che riguarda i varî conflitti fra popoli, la vita delle nazioni e le altre contingenze storiche non ha che un carattere secondario e episodico.

Anzitutto abbiamo rilevato il tramonto dell'èra della prima casta. I rappresentanti della regalità divina, i capi che riuniscono in sé i due poteri nel segno di ciò che abbiamo chiamato la virilità spirituale e la sovranità olimpica, appartengono, per l'Occidente, ad un remoto, quasi mitico passato. Si è visto in che modo, attraverso il progressivo alterarsi della Luce del Nord, si sia svolto il

[1] L'idea della regressione delle caste, già accennata nel nostro pamphlet *Imperialismo Pagano* (Roma, 1927), è stata precisata da V. VEZZANI, poi da R. GUÉNON (*Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929); infine, è stata esposta, in via autonoma da H. BERLS (*Die Heraufkunft des fünften Standes*, Karlsruhe, 1931). Essa, del resto, ha corrispondenza analogica con la dottrina tradizionale delle quattro età, nelle quattro caste avendosi, per così dire, nella coesistenza di strati sociali distinti i valori che secondo quella dottrina hanno successivamente predominato in un processo quadripartito di discesa.

processo della decadenza, e nell'ideale ghibellino del Sacro Romano Impero si è indicata l'ultima eco della più alta tradizione.

Scomparso l'àpice, l'autorità passa al livello immediatamente inferiore: alla casta dei guerrieri. Al primo piano stanno ora dei monarchi che sono semplicemente dei capi militari, dei signori di giustizia temporale, e, alla fine, sovrani assoluti politici. Regalità del sangue, non più regalità dello spirito. Sussiste talvolta l'idea del « diritto divino », ma come una formula priva di un vero contenuto. Dietro ad istituzioni che solo formalmente conservavano i tratti dell'antica costituzione sacrale, spesso già nell'antichità non si ebbero più che sovrani di questo tipo. In ogni caso, in Occidente, al dissolversi dell'ecumene medievale, il trapasso nella nuova fase diviene generale e definitivo. La fides cemento dello Stato in questo stadio non ha più carattere religioso, ha solo carattere guerriero; ha significato di lealismo, di fedeltà, di onore. Sono, essenzialmente, l'èra e il ciclo delle grandi monarchie europee.

Secondo crollo: anche le aristocrazie decadono, le monarchie vacillano; attraverso le rivoluzioni e le costituzioni esse, quando non siano soppiantate da regimi di tipo diverso, divengono inani sopravvivenze soggette alla « volontà della nazione ». La formula è: « Le roi règne, mais il ne gouverne pas ». Presso alle democrazie parlamentari, il costituirsi delle oligarchie capitalistiche esprime allora il passaggio del potere dalla seconda all'equivalente moderno della terza casta: dal guerriero al mercante. Re del carbone, del ferro, del petrolio e via dicendo prendono, alla fine, il posto dei precedenti re del sangue e dello spirito. Anche l'antichità, in forme sporadiche, ha conosciuto talvolta questo fenomeno: a Roma e in Grecia l'« aristocrazia del censo » ha ripetutamente forzato la compagine gerarchica scalando cariche gentilizie, minando le leggi sacre e le istituzioni tradizionali, penetrando nella milizia e perfino nel sacerdozio o nel consolato. Poi, si è vista la rivolta dei Comuni e il sorgere delle varie formazioni medievali di una potenza mercantile. La proclamazione solenne dei diritti del « Terzo Stato » in Francia costituisce la tappa decisiva cui seguono le varietà della « rivoluzione borghese », cioè appunto della terza casta, cui fanno da strumento le ideologie liberali e democratiche. Corrispondentemente, è caratteristica per questa èra la teoria del contratto sociale: come legame sociale ora non si trova più nemmeno una fides di tipo guerriero, cioè rapporti di fedeltà e di onore. Il legame sociale assume un carattere utilitario e economico: è un ac-

cordo in base alla convenienza e all'interesse materiale — quello, che solo un mercante può concepire. L'oro fa da tramite e chi se ne impadronisce e sa moltiplicarlo (capitalismo, finanza, trust industriali) dietro la facciata democratica controlla virtualmente anche il potere politico e gli strumenti di formazione della pubblica opinione. L'aristocrazia cede il posto alla plutocrazia; il guerriero, al banchiere e all'industriale. L'economia vince su tutta la linea. Il traffico con la moneta e con l'interesse, prima confinato nei ghetti, invade la nuova civiltà. Secondo l'espressione del Sombart, nella terra promessa del puritanismo protestantico, con l'americanismo e il capitalismo, non vive che « spirito ebraico distillato ». Ed è naturale che, date queste premesse di congenialità, i rappresentanti moderni dell'ebraismo secolarizzato abbiano quasi visto aprirsi dinanzi a loro, in questa fase, le vie della conquista del mondo. Sono caratteristiche queste espressioni di Karl Marx: « Qual è il principio mondano dell'ebraismo? L'esigenza pratica, il proprio vantaggio. Qual è il suo dio terrestre? Il danaro. L'Ebreo si è emancipato in modo ebraico non solo in quanto si è appropriato della potenza del danaro, ma anche in quanto per suo mezzo il danaro è divenuto potenza mondiale e lo spirito praticistico ebraico è divenuto lo spirito praticistico dei popoli cristiani. Gli Ebrei si sono emancipati in quanto i Cristiani sono divenuti degli Ebrei. Il dio degli Ebrei si è mondanizzato ed è divenuto il dio della terra. Il cambio è il vero dio degli Ebrei »[2]. In realtà la codificazione del traffico con l'oro come prestito ad interesse, al quale in precedenza soprattutto l'Ebreo si era consacrato, mancandogli quasi ogni altro mezzo per affermarsi, può dirsi la base stessa dell'accettazione e dello sviluppo aberrante nel mondo moderno di tutto ciò che è banca, finanza, economia pura, sino all'invadenza propria ad un vero cancro. È, questo, il momento fondamentale dell'« èra dei mercanti ».

Infine, la crisi della società borghese, la lotta di classe, la rivolta proletaria contro il capitalismo, il manifesto della « Terza Internazionale » e il correlativo organizzarsi dei gruppi e delle masse nei quadri di una « civiltà socialista del lavoro » — dicono del terzo crollo, per cui il potere tende a passare al livello dell'ultima delle caste tradizionali, a quello dello schiavo da fatica e dell'uomo-massa: con conseguente riduzione di ogni orizzonte e valore al

[2] *Deutsch-französische Jahrbücher*, Paris, 1844, pp. 209-212 (apud FRITSCH, *Handbuch der Judenfrage*, cit., p. 496).

piano della materia, della macchina e del numero. Il preludio è stato la rivoluzione russa. Il nuovo ideale è quello « proletario » di una civiltà universale comunista [3].

Come chi più non sopporti la tensione dello spirito (prima casta), poi nemmeno quella della volontà quale potere libero che muove il corpo (casta guerriera) — e si abbandoni alle forze subpersonali della compagine corporea, ma ad un tratto si rialzi magneticamente sotto l'impulso di un' altra vita che si sostituisce alla sua; così pure al termine si verifica il dianzi accennato fenomeno del risveglio e dell'irruzione di forze elementari subumane nelle strutture del mondo moderno. Le idee e le passioni del demos finiscono ora col non appartenere più agli uomini: esse agiscono come se avessero una vita autonoma e temibile e — giocandole attraverso gli interessi o gli « ideali » che esse pensano di perseguire — scagliano le nazioni e le collettività le une contro le altre, in conflitti o crisi di cui la storia non conosceva l'eguale: al limite, stando il collasso totale, l'internazionale mondiale posta sotto i segni brutali di falce e martello.

Tali sono gli orizzonti del mondo contemporaneo. Come solo aderendo ad una attività libera l'uomo può esser veramente libero e sé stesso, così nel suo concentrarsi invece su scopi pratici e utilitari, su realizzazioni economiche e su quanto altro, in linea di principio, era dominio delle sole caste inferiori, egli abdica, si disintegra, si discentra, si riapre a forze infere di cui presto, senza bisogno che se ne accorga, è destinato a divenire lo strumento. Peraltro, la società contemporanea si presenta appunto come un organismo che dal tipo umano è passato a quello subumano, nel quale ogni attività e ogni reazione è determinata dai bisogni e dalle tendenze della pura vita fisica. I suoi princìpî dominanti sono esattamente quelli proprî alla parte fisica delle gerarchie tradizionali: l'oro e il lavoro. Così si sono orientate le cose, che questi due elementi vanno oggi a condizionare quasi senza eccezione ogni possibilità di esistenza e a forgiarsi ideologie e miti, dai quali non saprebbe risultare più chiara la gravità del moderno pervertimento di tutti i valori.

La regressione quadripartita non ha solo una portata politico-sociale ma investe tutti i dominî della civiltà. In architettura, ne è

[3] D. Merejkowskij, *Les Mystères de l'Orient*, cit., p. 24: « Il nome proletario viene dal latino proles, posterità, generazione. I proletari sono i " produttori ", generatori col corpo ma eunuchi nello spirito. Non son più né uomini né donne, ma i paurosi " compagni ", formiche impersonali e asessuate del formicaio umano ».

segno il trapasso del motivo dominante dal tempio (prima casta) alla fortezza e al castello (casta dei guerrieri), alla città comunale cintata (epoca dei mercanti), alla fabbrica e agli edifici disanimati e razionalizzati, agli alveari umani dell'uomo-massa. La famiglia, che nelle origini aveva avuto un fondamento sacrale (cfr. p. 62 sgg), passa ad un tipo autoritario (patria potestas in senso soltanto giuridico), poi borghese e convenzionale, finché si avvia verso la dissoluzione. Analoghe fasi circa la stessa nozione di guerra: dalla dottrina della « guerra sacra » e della mors triumphalis (prima casta) si passa alla guerra pel diritto e per l'onore del proprio principe (casta guerriera); in un terzo momento sono le ambizioni nazionali legate ai piani e agli interessi di una economia e di una industria suprematistiche a scatenare i conflitti (casta dei mercanti); infine, sorge la teoria comunista, secondo la quale la guerra fra nazioni non è che un residuo borghese, la sola giusta guerra essendo la rivoluzione mondiale del proletariato contro il mondo capitalistico e cosidetto « imperialistico » (casta dei servi). Nel dominio estetico, da un'arte simbolico-sacrale non disgiunta dalle possibilità del vaticinio e della magia (prima casta) si passa al predominio dell'epopea, dell'arte epica (casta dei guerrieri), poi ad un'arte romantico-convenzionale, sentimentale, erotico-psicologistica forgiata essenzialmente pel diletto del borghese, finché si fanno largo concezioni « sociali » e « impegnate » dell'arte, tendenzialità di un'« arte di massa ». Il mondo tradizionale conosceva l'unità superindividuale propria agli Ordini; per ultimo, in Occidente, come Ordini ascetico-monastici. Vi succedono gli Ordini cavallereschi (casta dei guerrieri); dopo di questi, appare l'unità giurata delle logge massoniche per la preparazione della rivoluzione del Terzo Stato e per l'avvento della democrazia; infine, la rete delle cellule rivoluzionarie e attivistiche dell'internazionale comunista (ultima casta), per la distruzione dell'ordinamento precedente.

Ma è sul piano dell'etica che il processo di degradazione è particolarmente visibile. Mentre alla prima epoca erano propri l'ideale della « virilità spirituale », l'iniziazione e l'etica del superamento del vincolo umano; mentre all'epoca dei guerrieri erano propri ancora l'ideale dell'eroismo, della vittoria e della signoria e l'etica aristocratica dell'onore, della fedeltà e della cavalleria — nell'epoca dei mercanti l'ideale è l'economia pura, il guadagno, la prosperity e la scienza come strumento di progresso tecnico-industriale propiziatore di produzione e di nuovo guadagno nella « civiltà dei con-

sumi » — finché all'avvento dei servi fa riscontro l'innalzamento a religione del principio dello schiavo: il l a v o r o. E l'odio dello schiavo va a proclamare sadisticamente: « Chi non lavora non mangia », e la sua idiozia, glorificando sé stessa, forma incensi sacrali con le esalazioni del sudore umano: « Il lavoro innalza l'uomo », « La religione del lavoro », « Il lavoro quale dovere sociale e etico », « L'umanesimo del lavoro ». Si è già visto che il mondo antico disdegnò il lavoro solo perché esso conosceva l' a z i o n e: l'opposizione fra azione e lavoro a titolo di opposizione fra il polo spirituale, puro, libero e il polo materiale, impuro, greve delle possibilità umane stava a base di quel disprezzo. La perdita del senso di tale opposizione, la riduzione bestiale del primo termine al secondo caratterizza invece le età ultime. E là dove anticamente per l'intima trasfigurazione dovuta alla sua purità e al suo significato di « offerta » orientata verso l'alto, ogni lavoro poteva redimersi sino a simbolo di a z i o n e, in sèguito a un rivolgimento in senso inverso nell'epoca dei servi ogni resto di azione tende a degradarsi nella forma di l a v o r o. La decadenza dell'antica etica aristocratico-sacrale nella moderna morale plebeo-materiale è contrassegnata espressivamente appunto da siffatto passaggio dal piano dell'azione a quello del lavoro. Gli uomini superiori anche di un non lontano passato a g i v a n o o d i r i g e v a n o azioni. L'uomo moderno l a v o r a [4]. La differenza, oggi, è solo fra varî generi di lavoro: vi sono i lavoratori « intellettuali » e vi sono quelli che offrono le braccia e servono alla macchina. Ma, insieme all'assoluta personalità, l'azione sta morendo nel mondo moderno. Inoltre, se l'antichità fra le arti retribuite considerava più spregevoli quelle al servizio del piacere — minimaeque artes eas probandae, quae ministrae sunt voluptatum [5] — tale è, in fondo, il genere di lavoro oggi più considerato: dallo scienziato, dal tecnico, dall'uomo politico, dal sistema razionalizzato dell'organizzazione produttiva, il « lavoro » converge nella realizzazione di un ideale da animale umano: una vita più agiata, più dilettosa, più sicura, il massimo benessere e il massimo comfort fisico. La stessa genìa degli artisti e dei « creatori » dell'area borghese, vale appena come cosa diversa da quella

[4] Cfr. O. SPENGLER, *Untergang des Abendlandes*, Wien-Leipzig,[2] 1919, v. I, pp. 513, 619. Il termine azione qui è usato come sinonimo di attività spirituale e disinteressata, per cui in esso rientra la stessa contemplazione che effettivamente nell'idea classica spesso valeva come la forma più pura, avente in sé medesimo il proprio oggetto e non avente bisogno di « altro » per passare all'atto, dell'attività.

[5] CICERONE, *De offic.*, I, 42.

classe al servizio del diletto e delle distrazioni di un dato ceto, da quella classe di « servitori di lusso » che essa rappresentò presso al patriziato romano o presso ai signori feudali medievali.

D'altra parte, se i temi proprî a questa degradazione hanno sul piano sociale e nella vita corrente le espressioni più caratteristiche, essi non mancano di fare apparizione anche sul piano ideale e speculativo. Proprio nel periodo dell'Umanesimo il tema antitradizionalistico e plebeo si profila già nelle vedute di un Giordano Bruno, il quale, invertendo i valori, esalta masochisticamente con un'autentica beozia di contro all'età dell'oro — di cui non sa nulla — l'età umana della fatica e del lavoro; chiama dunque « divina » la bruta spinta del bisogno, perché essa va creando « sempre più meravigliose arti ed invenzioni », allontana sempre più da quell'età aurea, considerata come età animalesca e d'ozio, ed avvicina gli uomini alla divinità [6]. In ciò si ha l'anticipazione di quelle ideologie che, significativamente legate all'epoca della Rivoluzione Francese, avranno come chiave del mito sociale appunto il lavoro e in termini di lavoro e di macchinismo rievocheranno il tema messianico, inneggiando al progresso. Peraltro, ecco che l'uomo moderno, coscientemente o incoscientemente, comincia ad estendere all'universo e a proiettare su un piano ideale le esperienze fatte nell'officina, delle quali il lavoro produttivo è l'anima.

Il Bergson, esaltatore dell'élan vital, è anche colui che ha indicato l'analogia fra l'attività tecnica fabbricatrice secondo un mero principio pratico e i modi della stessa intelligenza, quali un moderno può concepirla. D'altra parte, gettato a piene mani il ridicolo sull'antico « inerte » ideale della conoscenza come contemplazione, « tutto lo sforzo della moderna filosofia della conoscenza nelle correnti più vive tende a ricondurre la conoscenza al lavoro produttivo. Conoscere è fare. Si conosce davvero quel che si fa » [7]. Verum et factum convertuntur. E siccome, secondo l'irrealismo proprio a tali correnti, essere significa conoscere, spirito vuol dire idea e il processo produttivo e immanente del conoscere si identifica col processo della realtà, così si riflette fin nelle più alte regioni, e si pone come « verità » per esse, appunto il modo dell'ultima delle caste: il travaglio produttivo idealizzato. Vi è dunque un attivismo sullo stesso piano delle teorie filosofiche, che appare essere solidale col

[6] G. Bruno, *Spaccio della Bestia trionfante*, Dialogo III.
[7] Cfr. A. Tilgher, *Homo Faber*, cit., pp. 120-121, 87.

mondo creato dall'avvento delle ultime caste, con la « civiltà del lavoro ».

E invero solo questo avvento si riflette, in genere, nelle accennate ideologie moderne circa il « progresso » e l'« evoluzione », passate a pervertire con scientifica incoscienza ogni superiore visione della storia, a fomentare la distruzione definitiva delle verità tradizionali, a creare gli alibi più capziosi per la giustificazione e la glorificazione dell'uomo ultimo. Lo si è già detto: il mito dell'evoluzione non è null'altro che la professione di fede del parvenu. Se all'Occidente ultimo è valso come verità non più il venire dall'alto ma il venire dal basso, non più la nobiltà delle origini bensì l'idea, che la civiltà sorge dalla barbarie, la religione dalla superstizione, l'uomo dalla bestia (Darwin), il pensiero dalla materia, ogni forma spirituale dalla « sublimazione » o trasposizione della materia originaria dell'istinto, della libido, dei complessi dell'« inconscio collettivo » (Freud, Jung), e così via — in tutto ciò si ha assai meno il risultato di una ricerca deviata, quanto, e appunto, un alibi, qualcosa a cui doveva necessariamente essere portata a credere e a volere come vero una civiltà creata da esseri venienti dal basso, la rivoluzione dei servi e dei parìa contro l'antica società aristocratica. E non vi è campo in cui, in una forma o nell'altra, il mito evoluzionista non si sia insinuato distruttivamente, tanto da capovolgere ogni valore, da premunire contro ogni presentimento della verità, da elaborare e saldare in tutte le sue parti quasi come in un cerchio magico senza uscita il sistema del mondo di una umanità sconsacrata e prevaricatrice. In combutta con lo storicismo, il cosidetto « idealismo » post-hegeliano giunge a vedere l'essere dello « Spirito assoluto » nel suo « farsi », nella sua « autoctisi » — non è più come l'Essere che è, che domina, che possiede sé stesso: si ha il self-made man quale modello metafisico.

Separare la caduta lungo le vie dell'oro (èra dei mercanti) da quella lungo le vie del lavoro (èra dei servi) non è agevole, perché le due cose sono interdipendenti. In effetti, allo stesso modo che oggi non si sente più come ripugnante, assurdo e contro natura il lavoro quale dovere universale, così non sembra nemmeno ripugnante, ma del tutto naturale, che si sia pagati. Ma il danaro, che non brucia più alcuna mano, ha stabilito il vincolo invisibile di una schiavitù più ferrea e turpe di quella, che nell'antichità almeno l'alta statura di Signori e di Conquistatori giustificava e manteneva.

Come ogni forma di azione tende a divenire una varietà del lavoro, così ad essa si associa sempre una mercede — e mentre nelle società più moderne l'azione ridotta a lavoro viene misurata dal suo rendimento e l'uomo dal suo successo pratico e dal suo guadagno; mentre, come si disse, Calvino ha fatto da lenone a che il lucro e la ricchezza si cingano quasi del misticismo di una testimoniata elezione divina — d'altra parte lo spettro della fame e della disoccupazione incombe sui nuovi schiavi come una minaccia più temibile di quella dell'antica frusta.

Ad ogni modo, è possibile distinguere approssimativamente una fase in cui la volontà di guadagno di singoli individui che vanno ad accentrare la ricchezza e quindi il potere, è il motivo centrale, fase che corrisponde propriamente all'avvento della terza casta — da una fase ulteriore in sviluppo, caratterizzata da una economia sovrana quasi indipendente o collettivizzata (avvento dell'ultima casta).

A tale riguardo è interessante rilevare che spesso la degradazione del principio « azione » nella forma propria alle caste inferiori (lavoro, produzione) si accompagna con una analoga degradazione nei riguardi del principio « ascesi ». Sorge quasi una ascesi dell'oro e dello stesso lavoro perché in figure rappresentative di questa fase lavorare e accumulare ricchezze divengono cose amate e volute per sé stesse, come per vocazione. Si vedono così, specie in America, grandi capitalisti i quali godono della propria ricchezza meno dell'ultimo dei loro dipendenti o operai; più che possedere la ricchezza, essere liberi di fronte ad essa e servirsene per esplicare forme di magnificenza, di qualità, di sensibilità per cose diverse, preziose e privilegiate (come ne era il caso fra le aristocrazie), essi ne sembrano quasi i meri amministratori. Nella ricchezza questi esseri non perseguono che la condizione di una maggiore attività: quasi strumenti impersonali e ascetici la cui attività è dedicata a raccogliere, moltiplicare e lanciare in reti sempre più vaste, che condizionano talvolta milioni di esseri e destini di nazioni, le forze senza volto del danaro e della produzione [8]. Fiat productio, pereat homo — dice giustamente il Sombart, illustrando il processo per cui le distruzioni spirituali, il vuoto stesso che l'uomo divenuto

[8] Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion und Soziologie*, Tübingen, 1924, v. III, dove sono mostrate le radici protestanti di un tale rivolgimento « ascetico » del capitalismo: al principio, vi è stata la separazione del guadagnare come « vocazione » dal godimento della ricchezza, inteso, questo, come elemento peccaminoso di

« uomo economico » e grande imprenditore capitalista si è creato intorno a sé, lo costringono a far della sua stessa attività — guadagno, affari, rendimento — un fine, ad amarla e volerla in sé stessa pena l'essere preso dalla vertigine dell'abisso, dall'orrore di una vita del tutto priva di senso [9].

Anche la relazione dell'economia moderna con la macchina è significativa in ordine al suscitamento di forze, che vanno oltre i piani di chi originariamente le ha evocate e che trasportano tutto con sé. Una volta perduto o deriso ogni interesse per quel che il vivere può dare in relazione ad un « più che vivere », per unico punto di riferimento doveva rimanere il bisogno dell'uomo, in senso puramente materiale e animale, e al principio tradizionale della limitazione del bisogno entro i quadri di una economia normale, cioè di una equilibrata economia di consumo, doveva sostituirsi il principio dell'accettazione e della moltiplicazione del bisogno, in stretta relazione con la cosidetta rivoluzione industriale e con l'avvento della macchina. Il progresso tecnico ha condotto automaticamente dalla produzione alla superproduzione; e destatasi in pari tempo l'ebrezza « attivistica », determinatosi il moto vorticoso del capitale che si moltiplica attraverso la produzione per poi rilanciarsi in ulteriori investimenti produttivi, moltiplicarsi ancora, rilanciarsi, e così via — si è arrivati ad un punto in cui i rapporti fra bisogno e macchina (o lavoro) si sono del tutto capovolti: non è più il bisogno che chiede il lavoro meccanico, ma è il lavoro meccanico (la produzione) che ha bisogno del bisogno. In regime di superproduzione, a che tutti i prodotti siano venduti occorre che i bisogni dei singoli, lungi dall'esser ridotti, siano mantenuti ed anzi moltiplicati, in modo che sempre più si consumi e si tenga sempre in moto il meccanismo — pena il giungere ad un ingorgo fatale che imporrebbe una di queste due conseguenze: la guerra, intesa come il mezzo per lo sbocco violento di una maggiore potenza economico-produttiva che « non ha spazio »; ovvero la disoccupazione (disarmo industriale di fronte alla crisi di « piazzamento » e di consumo) con le sue varie conseguenze in sede di crisi e tensioni sociali fatte apposta per propiziare la sollevazione del Quarto Stato.

Come fuoco che da una parte si appicchi all'altra fino a che il

divinificazione e di orgoglio della creatura. Naturalmente, la corrente ha poi eliminato l'originario fattore religioso e ha condotto verso forme puramente laiche e prive di scrupoli.

[9] W. SOMBART, *Il borghese*, trad. fr., Paris, 1926, pp. 204-222, 400-409.

tutto non divampi — così ha dunque operato l'economia nell'essenza interiore dell'uomo moderno col mondo da lui creato. E la corrispondente « civiltà », partendo dai focolari occidentali, ha esteso il contagio ad ogni terra ancora sana, ha portato l'inquietudine, l'insoddisfazione, il risentimento, l'incapacità a possedersi in uno stile di semplicità, di indipendenza e di misura, la necessità di andar sempre più innanzi e sempre più rapidamente, in seno a tutti gli strati ed a tutte le razze; essa ha sospinto l'uomo sempre più oltre, ha fatto nascere in lui il bisogno di un numero sempre maggiore di cose, lo ha dunque reso sempre più insufficiente e impotente — ed ogni nuova invenzione, ogni nuova escogitazione tecnica, invece che una conquista, segna una nuova sconfitta, un nuovo colpo di frusta per una corsa ancor più accelerata e cieca, presso ad un sistema di condizionamenti sempre più gravi e irreversibili che tuttavia finiscono col non essere più nemmeno avvertiti. È così che le varie vie convergono: la civiltà meccanica, l'economia sovrana, la civiltà della produzione e dei consumi vanno incontro all'esaltazione del divenire e del progresso, dell'empito vitale senza limite — in breve: alla manifestazione del « demonico » nel mondo moderno [10].

In tema di ascesi degradata va segnalato lo spirito di un fenomeno legato propriamente al piano del « lavoro » (cioè della quarta casta). Il mondo moderno conosce una specie di sublimazione del lavoro, per cui anche questo si fa « disinteressato », si disgiunge dal fattore economico e dall'idea stessa di un fine pratico o produttivo, diviene dunque anch'esso una specie di ascesi. È lo s p o r t. Lo sport è il modo di un lavorare, nel quale l'oggetto e lo scopo produttivo non contano più, che è dunque voluto per sé stesso, come semplice attività. Con ragione, è stato detto che esso rappresenta la religione dell'operaio [11]. Lo sport è una tipica contraffazione dell'azione nel senso tradizionale. Lavoro a vuoto, esso con ciò non cessa di presentare la stessa trivialità del lavoro, di appartenere allo stesso ceppo privo di luce e fisico delle attività che si esercitano nei varî trivii della contaminazione plebea. Nelle sue culminazioni se si giunge talvolta all'evocazione momentanea di forze profonde, non vi è tuttavia che il godere della sensazione, della

[10] Proprio per l'uomo moderno calza assai la caratteristica degli « uomini demonici » data secoli fa dalla *Bhagavad-gîtâ* (XVI, 11): « Dèditi a progetti senza fine che terminano con la morte, si prefiggono quale mèta suprema la soddisfazione dei desideri, convinti che ciò sia tutto ».

[11] Cfr. TILGHER, *Homo Faber*, cit., p. 162.

vertigine — al più dell'ebrezza di dirigere le energie e di vincere — senza nessun riferimento superiore e trasfigurante, senza nessun significato di « sacrificio » e di offerta disindividualizzante. Dallo sport l'individualità fisica è anzi adulata e rinforzata, la catena è dunque ribadita, ogni residuo di sensibilità più sottile è soffocato; l'essere umano, invece che un essere organico, tende a ridursi ad un fascio di riflessi, epperò quasi ad un meccanismo. E se sono appunto gli strati inferiori della società ad aver la maggior frenesia per lo sport e, a dir vero, in grandi forme collettive — ciò non è cosa priva di un suo significato. Nello sport si potrebbe vedere uno dei segni precursori di quel tipo di società — di cui Dostojewskij, ne *Gli Ossessi,* fa parlare Chigalew — dove, dopo il tempo necessario per una educazione metodica e ragionata volta ad estirpare in ognuno il male costituito dall'Io e dal libero arbitrio, gli uomini, non accorgendosi più di essere schiavi, torneranno all'innocenza e alla felicità di un nuovo Eden, diverso da quello biblico pel solo fatto che il lavoro vi regnerà come legge universale. Il lavoro come sport e lo sport come lavoro in un mondo che non conosce cieli e che ha perduto il senso della vera personalità — sarebbe infatti la via migliore per la realizzazione di un simile ideale messianico. Così non è senza significato che in molte nuove società, per via spontanea o a cura dello Stato, sono sorte delle vaste organizzazioni sportive quasi come appendici delle varie classi di lavoratori, e trapasso dell'una cosa nell'altra.

15. — NAZIONALISMO E COLLETTIVISMO

Se il vertice delle civiltà tradizionali era costituito dal principio dell'universalità, la civiltà moderna sta dunque essenzialmente sotto il segno di quello del collettivo.

Il collettivo sta all'universale come la « materia » sta alla « forma ». Il differenziarsi della sostanza promiscua del collettivo e il costituirsi di esseri personali mediante l'adesione a principî e ad interessi superiori è il primo passo di ciò che in senso eminente e tradizionale sempre si è inteso per « cultura ». Quando il singolo è giunto a dare una legge e una forma alla propria natura sì da appartenere a sé stesso anziché dipendere dalla parte semplicemente fisica del suo essere è già presente la condizione preliminare per un ordine superiore, in cui la personalità non è abolita, ma integrata: e tale è l'ordine stesso delle « partecipazioni » tradizionali, nel quale ogni individuo, ogni funzione e ogni casta acquistano il loro giusto senso attraverso il riconoscimento di ciò che è loro superiore e il loro organico connettersi ad esso. E, al limite, l'universale è raggiunto nel senso del coronamento di un edificio, le cui salde basi sono appunto costituite sia dalle varie personalità differenziate e formate, fedeli ognuna alla propria funzione, sia da organismi o unità parziali con diritti e leggi corrispondenti, che non si contradicono ma si coordinano solidarmente attraverso un comune elemento di spiritualità e una comune attiva disposizione ad una dedizione superindividuale.

Da quanto si è indicato si vede che nella società moderna prevale la direzione opposta: la direzione di un regresso verso il collettivo invece che di un progresso verso l'universale, il singolo ap-

parendo sempre più incapace a valere se non in funzione di qualcosa, in cui egli cessa di avere un proprio volto. E ciò si fa sempre più sensibile via via che ci si avvicina al mondo del Quarto Stato. Come una fase di transizione può considerarsi quella del n a z i o - n a l i s m o m o d e r n o. Al che, varrà dedicare qualche considerazione additiva.

Devesi distinguere fra nazionalità e nazionalismo. Il Medioevo conobbe nazionalità, ma non nazionalismi. La nazionalità è un dato naturale, circoscrivente un certo gruppo di qualità elementari comuni, qualità mantenentisi sia nella differenziazione che nella partecipazione gerarchica, che esse in nessun modo vanno ad ostacolare. Per cui si vede che nel Medioevo entro le nazionalità si articolavano caste, corpi e ordini: e mentre si aveva il tipo del guerriero o del nobile o del mercante o dell'artigiano conforme alle caratteristiche dell'una o dell'altra nazione, queste articolazioni rappresentavano in pari tempo unità più vaste, inter-nazionali. Donde la possibilità, per gli appartenenti di una stessa casta di nazioni diverse, di intendersi forse più di quel che, in vari casi, gli appartenenti di una casta lo potessero con quelli di un'altra della stessa nazione.

Il nazionalismo moderno rappresenta, di fronte a ciò, la direzione opposta. Si basa su una unità non naturale, ma artificiale e accentratrice, di cui si sentì tanto più il bisogno, per quanto più il senso naturale e sano della nazionalità andò perduto e per quanto più, distrutta ogni vera tradizione ed ogni articolazione qualitativa, i singoli si avvicinarono allo stato di una pura quantità, di una semplice massa. È su questa massa che agisce il nazionalismo, mediante miti e suggestioni atti a galvanizzarla, a destare istinti elementari, ad adularla con prospettive e fisime di primato, di esclusivismo e di potenza. Quali pur siano i suoi miti, la sostanza del nazionalismo moderno non è un ethnos ma un demos, e il suo prototipo resta sempre quello plebeo offertoci dalla Rivoluzione Francese.

Per questo, il nazionalismo ha un doppio volto. Da un lato, esso accentua ed eleva a valore assoluto un principio particolaristico, tanto che per tal via fra nazione e nazione le possibilità di comprensione e di vera collaborazione sono ridotte ad un minimo, a parte le forme di livellamento dovute alla civiltà ultima. Così qui sembrerebbe continuarsi la stessa tendenza, per via della quale il sorgere degli Stati nazionali corrispose alla disgregazione dell'ecu-

mene europeo. In realtà, è noto che il nazionalismo nell'Ottocento europeo fu senz'altro sinonimo di rivoluzione ed esso agì nel senso preciso di una dissoluzione dei sopravviventi organismi supernazionali e di una menomazione del principio politico della sovranità legittima in senso tradizionale. Considerando però i rapporti fra il singolo come personalità e il tutto, viene in luce, nel nazionalismo, un aspetto opposto, che è appunto quello cumulativo e collettivizzante. Già nei quadri del nazionalismo moderno si annuncia l'inversione in precedenza messa in rilievo: la nazione, la patria diviene l'elemento primario nei termini, quasi, di un ente a sé che esige dal singolo, che di esso fa parte, una dedizione incondizionata quale essere non solo naturale e « politico », ma altresì morale. Anche la cultura dovrebbe cessare di esser sostegno per una formazione ed elevazione della persona e valere essenzialmente pel suo carattere nazionale. Così già nelle forme più spinte di nazionalismo, l'ideale liberale e quello della « cultura neutra » (cfr. p. 374), entrano in crisi: tutto ciò viene considerato con sospetto, ma partendo da una prospettiva opposta a quella per cui liberalismo e cultura neutra, laica e apolitica potettero apparire come una degenerescenza o uno sfaldamento, con riferimento alle precedenti civiltà organiche.

Anche quando il nazionalismo parla di tradizione, non si ha nulla che possa richiamare ciò che nelle antiche civiltà corrispondeva a tale parola. Si tratta piuttosto di un mito o di una continuità fittizia, basata su di un minimo comun denominatore, dato dalla mera appartenenza ad un dato gruppo. Con la stessa « tradizione » il nazionalismo mira a consolidare uno stato di folla, nella dimensione del tempo oltre che in quella dello spazio, ponendo dietro al singolo l'unità mitica, divinizzata e collettivistica di tutti coloro che lo precedettero. Chi chiamò la tradizione così intesa una « democrazia dei morti » (Chesterton) ebbe dunque certamente ragione. La dimensione della trascendenza, di ciò che è superiore alla storia, vi manca del tutto.

Secondo questi suoi aspetti si può peraltro dire che il nazionalismo moderno, mentre suggella l'abbandono della direzione, verso l'alto, di una unificazione mediante ciò che è supernaturalistico e potenzialmente universale, d'altra parte si distingue soltanto per una semplice differenza di grado dall'anonimato proprio agli ideali del Quarto Stato con le sue « Internazionali » denegatrici, in via di principio, di ogni concetto di patria e di Stato nazionale. Di fatto, là dove il popolo è divenuto sovrano e il re o il Capo non è più

dall'alto, non è più « per grazia di Dio » ma « per volontà della nazione », il primo attributo, quand'anche sia conservato, valendo come vuota formula — in tale punto l'abisso che separa un organismo politico di tipo tradizionale dal comunismo è virtualmente superato, la frattura è avvenuta, tutti i valori sono spostati, anzi invertiti, e vi è solo da attendere a che, per gradi, si giunga fino a quello stadio finale. Così è più che per semplice tattica, che i dirigenti della sovversione mondiale nella forma ultima, concretizzatasi nel comunismo sovietico, abbiano per principio l'eccitare, il fomentare e il sostenere il nazionalismo anche là dove il nazionalismo, per esser anticomunista, sembrerebbe ritorcersi contro di loro. Il fatto è che essi vedono lontano; come lontano già videro coloro che usarono il nazionalismo nei quadri della prima rivoluzione, di quella liberale, dicendo « nazione » ma intendendo, in realtà, « anti-tradizione », negazione del principio della vera sovranità. Essi vedono il momento collettivizzante del nazionalismo, il quale, di là da antitesi contingenti, disporrà alla fine gli organismi, su cui fa presa, sulla direzione del collettivismo.

Del pari, pura differenza di grado vi è fra il nazionalismo e le tendenze a fondo democratico e comunitario, che del primo avversano il particolarismo e lo spirito di divisione. Per presentarsi in forma meno spinta, non è meno visibile, in tali tendenze, lo stesso fenomeno regressivo che sta alla base del nazionalismo moderno; non vi agisce che l'impulso verso un agglomerato ancor più vasto e livellato su scala mondiale. Come dice il Benda, la prospettiva ultima è che l'umanità, e non più una certa frazione di essa, prenda sé stessa per oggetto del suo culto. Si tende ad una fratellanza universale che, lungi dall'abolire lo spirito di nazione con i suoi appetiti e i suoi orgogli, ne sarà in fondo la forma suprema, la nazione chiamandosi l'Uomo e Dio apparendo, se non come il nemico [1], come una « finzione inoperante ». Unificata in una immensa impresa, non conoscendo più che produzione organizzata, tecnologia, ripartizione del lavoro e « prosperità », disprezzando ogni attività libera e comunque rivolta verso il trascendente, l'umanità giungerà allora a ciò che, quasi in forma messianica, viene concepito, in simili correnti, come il fine ultimo del vero sforzo civilizzatorio [2].

[1] Già PROUDHON aveva dichiarato (*Système des contradictions économiques*, c. VIII) che il vero rimedio non è « nell'identificare l'umanità con Dio... ma nel provare che Dio, seppure vi è un Dio, è il suo nemico ».

[2] J. BENDA, *Trahison des Clercs*, cit., a fine.

Considerando ancora un momento il nazionalismo moderno, è importante rilevare che, mentre esso da una parte corrisponde ad una costruzione, ad un ente artificiale, dall'altra parte questo ente attraverso il potere dei miti e delle idee che si evocano confusamente per tener insieme e galvanizzare un dato gruppo umano, resta aperto a influenze le quali, senza che ci si renda conto, lo fanno servire al piano generale della sovversione. Proprio i nazionalismi moderni con la loro intransigenza, il loro cieco egoismo e la loro cruda volontà di potenza, coi loro antagonismi, con le tensioni e le guerre da essi insensatamente suscitate, sono stati gli strumenti pel completamento dell'opera di distruzione, cioè pel passaggio dall'èra del Terzo Stato a quella del Quarto Stato, tanto che essi stessi hanno finito con lo scavarsi la fossa.

* * *

All'Europa si era presentata la possibilità, se non di arrestare, almeno di contenere il processo a frana in uno spazio abbastanza vasto dopo la caduta di colui che, per quanto riprendesse il simbolo imperiale ed ambisse alla stessa consacrazione romana, pure restò « il figlio della Grande Rivoluzione », di cui, con lo sconquasso provocato dalle sue guerre vittoriose, egli valse a spargere il virus nei restanti Stati dell'Europa tradizionale ed aristocratica: Napoleone Bonaparte. Con la Santa Alleanza sarebbe stato possibile creare un argine contro i destini dei tempi ultimi. Metternich può ben chiamarsi l'ultimo grande europeo [3]. Nessuno seppe vedere come lui, con la stessa lucidità lungimirante e con lo stesso sguardo d'insieme, il giuoco delle forze sovvertitrici, così come l'unica via per paralizzarlo tempestivamente.

Metternich riconobbe tutti i punti più essenziali: vide che le rivoluzioni non sono spontanee, non sono fenomeni di popolo ma fenomeni artificiali provocati da forze, che nel corpo sano dei popoli e degli Stati hanno la stessa funzione dei batteri nella produzione delle malattie; che il nazionalismo quale si affacciò ai suoi tempi, era solo una maschera della rivoluzione; che, poi, la rivoluzione è un fatto essenzialmente internazionale, i singoli fenomeni rivoluzionari essendo solo le apparizioni locali e parziali di un'unica corrente sovvertitrice dalle dimensioni mondiali. Metternich riconobbe

[3] Cfr. E. Malinsky e L. De Poncins, *La guerre occulte*, Paris, 1936.

inoltre chiarissimamente la concatenazione dei varî gradi delle rivoluzioni: il liberalismo e il costituzionalismo preparano fatalmente la democrazia, questa prepara il socialismo, questo il radicalismo ed infine il comunismo — l'intera rivoluzione liberale del Terzo Stato non servendo che a spianare le vie a quella del Quarto Stato, destinata a scalzare inesorabilmente i rappresentanti della prima insieme al loro mondo non appena essi abbiano assolto il loro compito di avanguardie apritrici di breccia [4]. Per questo Metternich accusò la follìa del venir a patti con la sovversione: dare ad essa la mano mediante concessioni significa invitarla a chiedere più tardi il braccio e poi tutto il corpo. Colto dunque il fenomeno rivoluzionario nella sua unità e nella sua essenza, Metternich additò l'unico antidoto possibile: il fronte parimenti supernazionale di tutti gli Stati tradizionali, la lega difensiva ed offensiva di tutti i sovrani di diritto divino. Tale doveva essere la Santa Alleanza.

Purtroppo mancarono i presupposti a che una tale idea grandiosa potesse realizzarsi a pieno: i presupposti sia materiali, sia spirituali. Intorno a Metternich non vi furono abbastanza uomini e capi all'altezza del compito. L'unità di un fronte difensivo sul piano politico-sociale si presentava come un concetto chiaro ed evidente; assai poco visibile era però l'idea capace di servire come punto di riferimento positivo e come crisma a quella alleanza, sì che essa potesse valere davvero come s a n t a. Già in sede di religione mancava una unità, perché la lega non comprendeva soltanto sovrani cattolici, ma anche protestanti ed ortodossi, sì che essa non ebbe nemmeno la sanzione diretta ed impegnativa della Chiesa, il capo della quale ad essa si tenne estraneo, e appoggi furono dati, in fondo, per fini temporali e contingenti, più che spirituali. Invece è di una ripresa dello spirito del Medioevo, anzi delle Crociate, che vi sarebbe stato bisogno: non la sola azione repressiva e il dovere

[4] Cfr. H. von Srbik, *Metternich*, München, 1925. F. Engels, in occasione dei primi successi della rivoluzione liberale doveva scrivere nel 1848 (*Neue Brüsseller Zeitung* del 23 gennaio) queste parole estremamente significative: « Questi signori credono proprio di lavorare per sé stessi. Sono tanto ottusi da pensare che, vincendo, saranno loro a dare al mondo un ordine. Invece nulla è tanto evidente, che essi spianano solo a via a noi democratici e comunisti, per esser sùbito dopo scalzati... Continuate pure a lottare coraggiosamente, cari signori del capitale. Per ora, abbiamo bisogno di voi, anzi perfino del vostro dominio. Voi dovete toglierci di mezzo i resti del Medioevo e la monarchia assoluta, dovete distruggere il patriarcalismo, dovete centralizzare, dovete trasformare tutte le classi meno ricche in veri proletari, in reclute per noi; mediante le vostre fabbriche e le vostre relazioni commerciali dovete fornirci la base materiale necessaria al proletariato per la sua liberazione. Come mercede, vi sarà concesso di regnare per un breve tempo... ma non dimenticatelo: il carnefice sta dietro la porta ad aspettare » (apud Srbik, *op. cit.*, II, p. 275).

dell'intervento militare dovunque, nello spazio dell'Alleanza, si accendesse la fiamma rivoluzionaria, ma, a parte misure accessorie del genere, qualcosa come un nuovo Templarismo, un Ordine, un blocco di uomini uniti nell'idea, inesorabili nell'azione, uomini facenti vivente testimonianza, in ogni paese, del ritorno di un superiore tipo umano, al luogo della gente di corte e da salotto, di ministri di polizia, di prudenti ecclesiastici e di diplomatici preoccupantisi solo per un « sistema di equilibrio ». In pari tempo, un attacco avrebbe dovuto venire sferrato sul piano della visione del mondo e della vita. Ma quali erano i rappresentanti del puro spirito tradizionale che in quel periodo sarebbero stati capaci di estirpare i focolai della mentalità razionalistica, illuminista e scientista che era il vero fermento della rivoluzione? Dove erano coloro che avrebbero saputo desautorare quella cultura a cui ormai, a partir dal Settecento, era moda di indulgere perfino nelle corti e fra l'aristocrazia, e che sarebbero stati capaci di coprire, più che con catene, col ridicolo coloro che si atteggiavano romanticamente ad apostoli e martiri delle « grandi e nobili idee della rivoluzione » e della « libertà dei popoli »? Priva di una vera anima, costituitasi proprio nel punto in cui perfino come semplice titolo, per volontaria rinuncia degli Absburgo, il Sacro Romano Impero aveva cessato di esistere e il suo centro, Vienna, brillava soprattutto come la « città del valzer », la Santa Alleanza dopo aver assicurato una parentesi di relativa pace e di ordine all'Europa, si dissolse e il giuoco dei nazionalismi rivoluzionari, disgregatori delle precedenti unità politico-dinastiche, non incontrò più che irrilevanti resistenze.

Con la prima guerra mondiale, la rivoluzione russa e la seconda guerra mondiale può dirsi che gli eventi decisivi per l'età ultima precipitino.

Nel 1914 gli Imperi Centrali rappresentavano ancora un resto dell'Europa feudale e aristocratica nel mondo occidentale, malgrado innegabili aspetti di egemonismo militaristico ed alcune alleanze sospette col capitalismo presenti soprattutto nella Germania guglielmina. La coalizione contro di essi fu dichiaratamente una coalizione del Terzo Stato contro le forze residue del Secondo Stato; fu una coalizione dei nazionalismi e delle grandi democrazie rifacentisi più o meno agli « immortali principî » della Rivoluzione Francese, alla quale s'intese far fare un nuovo decisivo passo in

avanti sul piano internazionale [5] — il che non impediva, tuttavia, che l'ideologia umanitaria e patriottica non facesse, in pari tempo, il giuoco di una industria avida e suprematistica. Come in poche altre della storia, la guerra 1914-1918 presenta tutti i tratti di un conflitto non fra Stati e nazioni, ma fra le ideologie di diverse caste. Di essa, i risultati diretti e voluti furono la distruzione della Germania monarchica e dell'Austria cattolica, quelli indiretti il crollo dell'Impero degli Czar, la rivoluzione comunista e la creazione, in Europa, di una situazione politico-sociale talmente caotica e contradittoria, da contenere tutte le premesse per una nuova conflagrazione.

E questa fu la seconda guerra mondiale 1939-1945. In essa gli schieramenti ideologici non furono dapprima così precisi come nella precedente. Stati che, come la Germania e l'Italia, avevano fatto propria l'idea autoritaria antidemocratica e si erano schierati contro le forze di sinistra, d'altra parte, affermando in un primo tempo, in questa guerra, il diritto delle « nazioni senza spazio » contro la plutocrazia mondiale, sembrarono quasi sposare il marxismo sul piano internazionale dando alla loro guerra il senso di una insurrezione del Quarto Stato contro le grandi democrazie, nelle quali si era consolidata la potenza del Terzo Stato. Ma, nel complesso, e specie dopo l'intervento degli Stati Uniti, come ideologia prevalente si precisò sempre più quella stessa che aveva già informato la prima guerra mondiale, cioè uno sviluppo della crociata delle nazioni democratiche intese a « liberare » i popoli ancora schiavi di « sistemi retrogradi » di governo [6]. Questa doveva però divenire rapidamente una semplice facciata rispetto a nuovi schieramenti. Nell'allearsi con la Russia sovietica pur di abbattere le potenze dell'« Asse » e nel non deflettere da un insensato radicalismo, le potenze democratiche ripeterono l'errore di chi pensa di poter usare impunemente le forze della sovversione ai propri fini, né sa che, per una logica fatale, quando forze esponenti di due gradi diversi

[5] Ciò fu esplicitamente dichiarato in un convegno internazionale segreto della massoneria tenuto mentre la prima guerra mondiale ancora continuava; cfr. L. De Poncins, *La Societé des Nations, super-état maçonnique*, Paris, 1937.

[6] Circa l'incertezza degli schieramenti ideologici nella seconda guerra mondiale, va rilevato, nelle due potenze dell' « Asse », l'elemento negativo proprio al « totalitarismo » e a nuove forme di « bonapartismo » dittatoriale. Nell'altra potenza del « Patto Tripartito », il Giappone, sarebbe stato interessante vedere il risultato di un esperimento senza precedenti, cioè una « europeizzazione » esterna presso cui si manteneva lo spirito tradizionale di un Impero di diritto divino. Per l'esame degli aspetti positivi e negativi del fascismo, cfr. J. Evola, *Il fascismo* - Saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra (Roma, 1964).

della sovversione si incontrano o si scontrano, quelle corrispondenti al grado più spinto, alla fine, prenderanno la mano. In realtà si vide chiaro come da parte sovietica la « crociata democratica » fosse stata concepita solo come un grato lavoro preparatorio rispetto ai piani mondiali del comunismo. La fine della guerra segnò anche la fine di quell'ibrida alleanza e il vero risultato della seconda guerra mondiale fu la eliminazione dell'Europa come soggetto della grande politica mondiale, lo spazzar via ogni forma intermedia e il mettere America (Stati Uniti) e Russia l'una di fronte all'altra, quali esponenti supernazionali delle forze, rispettivamente, del Terzo e Quarto Stato.

Quale sia l'esito di un eventuale conflitto armato fra queste due potenze, ciò è, in ultima analisi, cosa indifferente. I determinismi di una specie di giustizia immanente sono in moto e, in ogni caso, in un modo o nell'altro, il processo giungerà fino a fondo. Una terza guerra mondiale nelle sue ripercussioni sociali sarà tale da determinare definitivamente il trionfo del Quarto Stato: in sede violenta, o in sede di « evoluzione », o nell'una e nell'altra forma.

Vi è di più. Sul piano delle potenze politiche protese verso il dominio universale Russia e America si presentano oggi in funzione antagonistica. Ma se si esaminano nella loro essenza i temi predominanti nell'una civiltà e nell'altra, se si approfondiscono i loro ideali e soprattutto le trasformazioni effettive che, seguendo una tendenza centrale, in entrambe tutti i valori e tutti gli interessi della vita hanno subìto o stanno subendo, si scopre in fondo una convergenza e una congenialità. Russia ed America si rivelano come due espressioni diverse per una cosa unica, due vie per la formazione di quel tipo umano, che è la conclusione ultima dei processi presiedenti appunto allo sviluppo del mondo moderno. A queste convergenze varrà portare brevemente l'attenzione. Non solo come potenze politiche, ma anche come « civiltà » Russia ed America sono come le due branche di un'unica tenaglia, che da Oriente e da Occidente sta chiudendosi rapidamente intorno al nucleo, ormai spossato nelle sue energie e nei suoi uomini, dell'antica Europa. I conflitti esterni, le nuove crisi, le nuove distruzioni saranno solo mezzi per aprire definitivamente le vie alle varietà del mondo del Quarto Stato.

16. — IL CICLO SI CHIUDE

a) La Russia

Già la rivoluzione bolscevica ha presentato tratti tipici degni di rilievo. Essa ebbe in scarsa misura i caratteri romantici, tempestosi, caotici e irrazionali proprî alle altre rivoluzioni, soprattutto a quella francese. Vi ha invece corrisposto una intelligenza, un piano ben meditato e una tecnica. Lo stesso Lenin, dal principio sino alla fine, studiò il problema della rivoluzione proletaria come il matematico può affrontare un problema di calcolo superiore, analizzandolo freddamente e con calma nei minimi dettagli. Sue parole sono: « I martiri e gli eroi non sono necessari alla causa della rivoluzione: è una logica che le occorre, ed una mano di ferro. Il nostro còmpito non è di abbassare la rivoluzione al livello del dilettante, ma di elevare il dilettante al piano del rivoluzionario ». Ciò ebbe per controparte l'attività di un Trotsky che fece del problema dell'insurrezione e del colpo di Stato un problema non tanto di masse e di popolo quanto appunto di tecnica, richiedente l'uso di squadre specializzate e ben dirette [1].

Nei capi si ravvisa poi una spietata coerenza alle idee. Essi sono indifferenti rispetto alle conseguenze pratiche, alle calamità senza nome che procederanno dall'applicazione di astratti principî. L'uomo, per essi, non esiste. Col bolscevismo, quasi delle forze elementari si sono incarnate in un gruppo di uomini che alla feroce concentrazione del fanatico congiungono la logica esatta, il metodo, lo sguardo rivolto solo al mezzo adatto allo scopo, proprio al tecnico.

[1] Cfr. C. Malaparte, *La technique du coup d'état,* Paris, 1931, pp. 13 sgg.

Solo in una seconda fase, da essi suscitata ed in larga misura mantenuta entro limiti prestabiliti, è avvenuto lo scatenamento del sottosuolo dell'antico Impero russo, il regime di terrore della massa volta a distruggere e ad estirpare freneticamente quanto si legava alle precedenti classi dominanti e alla civiltà russo-bojara in genere.

Non senza relazione a ciò, qui un altro tratto caratteristico è che, mentre le rivoluzioni precedenti, nel loro demonismo, sfuggirono quasi sempre dalle mani di coloro che le avevano suscitate e divorarono i loro figli, ciò si è verificato in Russia solo in scarsa misura: una continuità del potere e del terrore si è stabilizzata. Se la logica inesorabile della rivoluzione rossa non ha esitato ad eliminare ed a stroncare quei bolscevichi, che tendevano a scostarsi dalla direzione ortodossa, senza riguardo alle persone e senza scrupoli circa la scelta dei mezzi, pure al centro non si sono avute crisi od oscillazioni di rilievo. E questo è un tratto tanto caratteristico, quanto sinistro: vi si preannuncia l'epoca in cui le forze delle tenebre cesseranno di agire, come in precedenza, da dietro le quinte e faranno tutt'uno col mondo degli uomini avendo trovato la loro adatta incarnazione in esseri nei quali il demonismo si unisce al più lucido intelletto, ad un metodo, ad un esatto potere di dominio. Una delle caratteristiche più salienti del punto terminale di ogni ciclo è un fenomeno del genere.

Quanto all'idea comunista, verrà tratto in inganno chiunque si dimentichi dell'esistenza, nel comunismo, di due verità. L'una, esoterica per così dire, ha carattere dogmatico e immutabile, corrisponde ai principî-base della rivoluzione ed è formulata negli scritti e nelle direttive del primo periodo bolscevico. La seconda è una verità mutevole, « realistica », forgiata caso per caso, spesso in apparente contrasto con la prima e con eventuali compromessi con le idee del mondo « borghese » (idea patriottica, mitigazioni del collettivismo della proprietà, mito slavo, ecc.). Le varietà di questa seconda verità vengono messe da parte non appena abbiano assolto al loro compito tattico; esse sono puri strumenti al servizio della prima verità, e sono assai ingenui coloro che vi si facessero prendere e in qualsiasi momento supponessero che il bolscevismo sia « superato », che esso si sia « evoluto » e vada incontro a forme normali di governo e di relazioni internazionali.

Ma anche nei riguardi della prima verità non bisogna ingan-

narsi: il mito economico marxista qui non è l'elemento primario. L'elemento primario, è la negazione di ogni valore d'ordine spirituale e trascendente: la filosofia e la sociologia del materialismo storico sono semplici espressioni di una simile negazione, derivano da essa, e non viceversa, così come la corrispondente prassi comunista non è che uno dei metodi per realizzarla sistematicamente. Importante è, peraltro, la conseguenza a cui si giunge andando fino in fondo su questa direzione: è l'integrazione, cioè la disintegrazione, del singolo nel cosidetto « collettivo », il cui diritto è sovrano. Appunto l'eliminazione, nell'uomo, di tutto ciò che abbia valore di personalità autonoma, di tutto ciò che può costituirgli un interesse disgiunto dal collettivo, nel mondo comunista si fa un fine. In particolare la meccanizzazione, la disintellettualizzazione e la razionalizzazione di ogni attività, su tutti i piani, rientrano fra i mezzi arruolati a tal fine — non sono più, come nell'ultima civiltà europea, conseguenze subìte e deplorate di processi fatali. Ristretto ogni orizzonte a quello della economia, la macchina si fa centro di una nuova promessa messianica e la razionalizzazione si presenta anche come una delle vie per liquidare i « residui » e le « accidentalità individualistiche » dell'« èra borghese ».

L'abolizione della proprietà e dell'iniziativa privata, che sussiste come una idea-base della dottrina interna del comunismo di là da varî accomodamenti contingenti, nell'URSS a tale stregua rappresenta solo un episodio e mezzo a fine. Il fine è appunto la realizzazione dell'uomo-massa e del materialismo integrale, in ogni dominio, in una evidente disproporzione rispetto a tutto ciò che può dedursi da un qualsiasi mito soltanto economico. Appartiene al sistema il considerare l'« Io », l'« anima » e la nozione del « mio » come illusioni e pregiudizi borghesi, come idee fisse, principî di ogni male e di ogni disordine, da cui una adeguata cultura realistica e una adeguata pedagogia dovranno liberare l'uomo della nuova civiltà marxistico-leninista. Così si procede ad una liquidazione in blocco di tutte le prevaricazioni individualistiche, libertarie e umanistico-romantiche della fase che abbiamo chiamata dell'irrealismo occidentale. Il detto di Zinovieff: « In ogni intellettuale ravviso un nemico del potere sovietico » è noto, come è nota la volontà che l'arte divenga un'arte di massa, cessi di far della « psicologia » e di occuparsi delle faccende private del singolo, non serva pel diletto di strati superiori parassiti e non sia una creazione individualistica,

ma si spersonalizzi e si trasformi in « un potente martello che inciti la classe lavoratrice all'azione ». Che la stessa scienza possa prescindere dalla politica, cioè dall'idea comunista come forza formatrice, e essere « oggettiva », lo si contesta, si vede in ciò una pericolosa deviazione « controrivoluzionaria ». Caratteristico è stato il caso del Vasileff e di altri biologi relegati in Siberia perché la teoria genetica da essi sostenuta nel riconoscere il fattore « eredità » e « disposizione innata », nel presentare l'uomo altrimenti come una sostanza amorfa prendente forma solo attraverso l'azione determinante delle condizioni d'ambiente, così come lo vuole il marxismo, non risponde all'idea centrale del comunismo. Ciò che di più spinto in fatto di materialismo evoluzionista e di scientismo sociologico vi è nel pensiero occidentale, viene arruolato nella forma di un dogma e di un « pensiero di Stato » a che nelle nuove generazioni si produca un lavaggio dei cervelli e prenda forma una adeguata mentalità profondamente irradicata. Circa la campagna antireligiosa, che qui non ha il carattere di un semplice ateismo, bensì di una vera e propria contro-religione, si sa a sufficienza: in essa si tradisce l'essenza vera sopra indicata del bolscevismo, che per tal via organizza i mezzi più idonei per l'eliminazione della grande malattia dell'uomo occidentale, di quella « fede » e di quel bisogno di « credere » che fecero da surrogato allorché la possibilità di contatti reali col supermondo andò perduta. Una « educazione dei sentimenti » viene anche contemplata, in una non diversa direzione, a che le complicazioni dell'« uomo borghese », il sentimentalismo, l'ossessione dell'eros e della passione, vengano eliminate. Livellate le classi, essendo rispettate soltanto le articolazioni imposte dalla tecnocrazia e dall'apparato totalitario, anche i sessi sono livellati, la parificazione completa della donna rispetto all'uomo viene legislativamente statuita in ogni dominio e l'ideale è che non esistano più donne di fronte ad uomini, ma « compagni » e « compagne ». Così anche la famiglia non solo secondo ciò che rappresentava nell'« èra del diritto eroico », ma anche nei residui proprî al periodo tradizionale borghese della casa coi suoi sentimentalismi e la sua convenzionalità, è mal vista. Il cosidetto zags aveva già rappresentato un rivolgimento caratteristico, a tale riguardo; comunque è nota l'azione molteplice svolta nell'URSS a che l'educazione si faccia essenzialmente cosa dello Stato, a che già il bambino preferisca la vita « collettiva » a quella familiare.

Secondo la prima costituzione sovietica uno straniero, di rigore, faceva parte automaticamente dell'Unione dei Soviet se era lavoratore proletario, laddove un Russo, se non era lavoratore proletario, ne era escluso, era per così dire denaturalizzato, era un parìa privo di personalità giuridica [2]. Secondo la stretta ortodossia comunista la Russia valeva semplicemente come la terra, nella quale la rivoluzione mondiale del Quarto Stato ha trionfato e si è organizzata, per espandersi ulteriormente. Il popolo russo aveva sempre avuto in proprio, insieme alla mistica della collettività, un confuso impulso messianico: si era considerato come il popolo teoforo — portatore di Dio — predestinato ad un'opera di redenzione universale. Tutto ciò è stato ripreso in forma invertita ed è stato aggiornato in termini marxisti. Dio si è trasformato nell'uomo terrestrizzato e collettivizzato, e il « popolo teoforo » è quello inteso a farne trionfare con ogni mezzo su tutta la terra la civiltà. La successiva mitigazione della forma estremista di tale tesi, con la condanna del trotzskismo, non impedisce che tuttora l'URSS senta non solo il diritto ma anche il dovere di intervenire dovunque nel mondo ad appoggiare il comunismo.

Dal punto di vista storico, giunti alla fase staliniana, il mito della « rivoluzione » nel senso antico, che sempre si legò al caos e al disordine, appare già lontano: è a una nuova forma di ordine e di unità che invece si mira col totalitarismo. La società diviene una macchina nella quale vi è un unico motore, lo Stato comunista. L'uomo non è che una leva o ruota di questa macchina, e basta che egli si opponga per esser immediatamente travolto e spezzato dall'ingranaggio, nel quale il valore della vita umana è nullo e ogni infamia è permessa. Materia e spirito sono arruolati nell'unica impresa, sì che l'URSS si presenta come un blocco che non lascia fuori di sé nulla, che è simultaneamente Stato, trust e Chiesa, sistema politico, ideologico e economico-industriale ad un tempo. È l'ideale del Superstato, come inversione sinistra dell'ideale tradizionale organico.

Complessivamente, nell'ideale sovietico-comunista rivestono, per-

[2] Cfr. *Costituzione russa del 1918*, §§ 20-22; M. Sertoli, *La costituzione russa*, Firenze, 1928, pp. 67-85. Si aveva dunque questo paradossale capovolgimento: i parìa costituitisi in organizzazione onnipotente condannavano allo stato di parìa chiunque in qualunque modo aderisse a quei valori e fosse fedele a quei princìpi di classe, che tradizionalmente definivano il non-parìa.

altro, per noi, la massima importanza gli aspetti nei quali ha cercato o cerca di affermarsi alcunché di simile ad una singolare ascesi o catarsi in grande ai fini di un superamento radicale dell'elemento individualistico ed umanistico e di un ritorno al principio dell'assoluta realtà e dell'impersonalità, però capovolto, diretto non verso l'alto ma verso il basso, non verso il super-umano ma verso il subpersonale, non verso l'organicità ma verso il meccanismo, non verso la liberazione spirituale ma verso il totale asservimento sociale.

Praticamente, che il primitivismo della grande massa eteroclita di cui si compone l'URSS, nella quale con i massacri sono scomparsi quasi tutti gli elementi razzialmente superiori, respinga ad un avvenire ancora lontano la formazione effettiva dell'« uomo nuovo », dell'« uomo sovietico », ciò non è di gran momento. La direzione è data. Il mito terminale del mondo del Quarto Stato ha preso forma precisa e uno dei maggiori concentramenti di potenza del mondo è al suo servizio, una potenza, che è parimenti la centrale per un'azione organizzata, sotterranea o aperta, di sobillamento delle masse internazionali e dei popoli di colore.

b) L'America

Se il bolscevismo, secondo le parole di Lenin, considerò nel mondo romano-germanico « il maggior ostacolo per l'avvento dell'uomo nuovo » e, traendo vantaggio dall'accecamento delle nazioni democratiche in « crociata », ha avuto modo di eliminare praticamente quel mondo per quanto riguarda la direzione dei destini europei, esso, come ideologia, ha veduto nell'America (Stati Uniti) una specie di terra promessa. Partiti gli antichi dèi, l'esaltazione dell'ideale tecnico-meccanico doveva avere per conseguenza una specie di « culto dell'America ». « La tempesta rivoluzionaria della Russia sovietica deve congiungersi col ritmo della vita americana ». « Intensificare la meccanizzazione già in atto in America ed estenderla a tutti i campi, è il compito della nuova Russia proletaria », sono state direttive pressoché ufficiali. Così un Gasteff aveva proclamato il « superamericanismo » e il poeta Majakowskij aveva rivolto a Chicago, « elettro-dinamo-meccanica metropoli », il suo inno collettivistico [3]. Qui evidentemente l'America come l'o-

[3] R. Fulöp-Miller, *Mind and face of the Bolshevism*, London-New York, 1927,

diata roccaforte dell'« imperialismo capitalista » passa in secondo piano rispetto all'America quale civiltà della macchina, della quantità e della tecnocrazia. I riferimenti ad una congenialità, lungi dall'essere estrinseci, possono trovare conferma in elementi di molti altri dominî.

Quali e quante siano le divergenze fra Russia e America del Nord in sede etnica, storica, di temperamento e via dicendo, ciò è noto ad ognuno e non abbisogna di esser messo in rilievo. Tali divergenze non possono però nulla di fronte ad un fatto fondamentale: parti di un « ideale », che nel bolscevismo non esiste ancora che come tale, o viene imposto con mezzi crudi, in America si sono realizzate per un processo quasi spontaneo, tanto da rivestire caratteri di naturalezza e di evidenza. Così in un ambito anche più vasto di quanto l'Engels non pensasse si è realizzata la sua profezia già ricordata, ossia che proprio il mondo del capitalismo sarebbe andato a spianar la via a quello del Quarto Stato.

Anche l'America, nel modo essenziale di considerare la vita e il mondo, ha creato una « civiltà » che rappresenta la precisa contradizione dell'antica tradizione europea. Essa ha introdotto definitivamente la religione della pratica e del rendimento, ha posto l'interesse al guadagno, alla grande produzione industriale, alla realizzazione meccanica, visibile, quantitativa, al disopra di ogni altro interesse. Essa ha dato luogo ad una grandiosità senz'anima di natura puramente tecnico-collettiva, priva di ogni sfondo di trascendenza e di ogni luce di interiorità e di vera spiritualità; anch'essa ha opposto alla concezione, in cui l'uomo è considerato come qualità e personalità in un sistema organico, quella, in cui egli diviene un mero strumento di produzione e di rendimento materiale in un conglomerato sociale conformista.

Mentre nel processo della formazione della mentalità sovietico-comunista l'uomo-massa che già viveva misticamente nel sottosuolo della razza slava ha avuto una parte di rilievo, e di moderno non vi è che il piano per la sua incarnazione razionale in una struttura politica onnipotente, in America il fenomeno deriva dal determinismo inflessibile per cui l'uomo, all'atto di staccarsi dallo spiri-

trad. ital., Milano,[2] 1927, pp. 13 sgg., 21 sgg. Lo stesso STALIN (*Principî del leninismo*, trad. ital.. Roma,[2] 1949, pp. 126-128) dichiarò che l'unione dello spirito rivoluzionario e dell'americanismo definisce « lo stile del leninismo... nel lavoro del Partito e dello Stato » e definisce « il tipo completo del militante leninista ».

tuale e di darsi alla volontà di una grandezza temporale, di là da ogni illusione individualistica cessa di appartenere a sé stesso per divenire parte dipendente di un ente che egli finisce col non poter più dominare, che lo condiziona in modo molteplice. Appunto la conquista materiale come ideale rapidamente associatosi a quello del benessere fisico e della « prosperity », ha determinato le trasformazioni e la perversione che l'America presenta. Giustamente è stato detto che « nella sua corsa verso la ricchezza e la potenza l'America ha disertato l'asse della libertà per seguire quello del rendimento... Tutte le energie, comprese quelle dell'ideale e sin della religione, conducono verso lo stesso scopo produttivo: si è in presenza di una società di rendimento, quasi di una teocrazia di rendimento, la quale tende più a produrre cose che uomini », o uomini, solo in quanto più efficaci produttori di cose. « Una specie di mistica esalta, negli Stati Uniti, i diritti supremi della comunità. L'essere umano, divenuto mezzo più che scopo, accetta questa parte di ruota nella immensa macchina, senza pensare un istante che possa esserne diminuito», « donde un collettivismo di fatto il quale, voluto dalle élites e spensieratamente accettato dalle masse, surrettiziamente mina l'autonomia dell'uomo e canalizza così strettamente la sua azione, che senza soffrirne e persino senza saperlo conferma egli stesso la propria abdicazione ». Da qui, « nessuna protesta, nessuna reazione della gran massa americana contro la tirannia collettiva. Essa l'accetta liberamente, come una cosa che va da sé, quasi fosse proprio ciò che le conviene » [4].

Su questa base, stessi temi affiorano, nel senso che anche nel campo più generale della cultura si determina necessariamente e spontaneamente una corrispondenza coi principî informatori del nuovo mondo sovietico.

Così se l'America non pensa a mettere al bando tutto ciò che è intellettualità, è tuttavia certo che nei riguardi di essa, e nella misura in cui essa non si traduca in strumento di qualcosa di pratico, nutre un istintivo disinteresse quasi come per un lusso in cui non

[4] Cfr. A. Siegfried, *Les États-Unis d'aujourd'hui*, Paris, 1927, pp. 436, 349, 350. A parte, è da considerare il fenomeno opposto più recente, costituito dalla cosidetta *beat generation* e dagli *hipsters*, in cui una rivolta esistenziale di una certa gioventù contro la civiltà americana non ha che un carattere anarchico e distruttivo, si esaurisce in sé stessa, senza « avere una bandiera » e un qualche punto di riferimento superiore. Cfr. su ciò J. Evola, *L'Arco e la Clava*, cit., c. XIV (« La gioventù, i *beats* e gli anarchici di Destra »).

deve indugiare troppo chi è intento alle cose serie, che sarebbero il *to get rich quick*, il *service*, la campagna in nome di questa o quella ubbia sociale e via dicendo. In genere, mentre gli uomini lavorano, sono soprattutto le donne, in America, ad occuparsi di « spiritualismo »: donde la loro forte percentuale nelle mille sette e società in cui spiritismo, psicanalisi e dottrine orientali contraffatte si mescolano con l'umanitarismo, il feminismo e il sentimentalismo, giacché, oltre il puritanismo socializzato e lo scientismo, non troppo diverso da ciò è il livello americano della « spiritualità ». E quand'anche si veda l'America accaparrare coi suoi dollari esponenti ed opere dell'antica cultura europea, e questa usi volentieri pel *relax* dei signori del Terzo Stato, il centro vero cade pur sempre altrove. In America sta di fatto che l'inventore o lo scopritore di qualche nuovo ordigno che moltiplichi il rendimento sarà sempre più considerato che non il tipo tradizionale dell'intellettuale; che tutto ciò che è guadagno, realtà e azione in senso materiale non accadrà mai che sulla bilancia dei valori abbia minor peso rispetto a quel che può venire da una linea di dignità aristocratica. Così se l'America non ha, come il comunismo, messo ufficialmente al bando l'antica filosofia, ha fatto qualcosa di meglio: per bocca di un William James ha dichiarato che l'utile è il criterio del vero e che il valore di ogni concezione, perfino metafisica, va misurato dalla sua efficacia pratica, la quale poi, nel quadro della mentalità americana, finisce quasi sempre col voler dire economico-sociale. Il cosidetto pragmatismo è uno dei segni più caratteristici per l'intera civiltà americana; e rientra fra questi segni anche la teoria del Dewey e il cosidetto behaviorismo: è la corrispondenza esatta delle teorie desunte, in URSS, dalle vedute di Pavlov sui riflessi condizionati e, come questa, escludente del tutto l'Io e la coscienza come un principio sostanziale. La conseguenza di questa teoria tipicamente « democratica » è che tutti possono divenir tutto alla condizione di un certo addestramento e di una certa pedagogia, ossia che l'uomo, in sé, è una sostanza informe plasmabile così come il comunismo vuole che egli sia, quando, in biologia, considera come antirivoluzionaria e antimarxista la teoria genetica delle qualità innate. La potenza che in America ha la pubblicità, l'*advertising*, si spiega del resto proprio con l'inconsistenza interna e la passività dell'anima americana, che per tanti riguardi presenta le caratteristiche bidimensionali non della gioventù, ma dell'infantilismo.

Il comunismo sovietico professa ufficialmente l'ateismo. L'America non giunge a tanto, ma, senza accorgersene, essendo anzi spesso convinta del contrario, corre lungo una china, in cui nulla più resta di quel che negli stessi quadri del cattolicesimo aveva significato di religione. Si è già visto ciò a cui col protestantesimo la religiosità si riduce: respinto ogni principio di autorità e di gerarchia, liberatasi da ogni interesse metafisico, da dogmi, riti, simboli e sacramenti essa si è immiserita in un mero moralismo che nei paesi anglosassoni puritani, e in America soprattutto, passa al servizio della collettività conformista.

Giustamente rileva il Siegfried[5] che « la sola vera religione americana è il calvinismo, come quella concezione per cui la cellula vera dell'organismo sociale non è l'individuo, ma il gruppo » e dove la stessa ricchezza essendo considerata, agli occhi di sé e degli altri, come un segno dell'elezione divina, « diviene difficile discernere fra aspirazione religiosa e caccia alla ricchezza... Si ammette così come morale e desiderabile che lo spirito religioso divenga un fattore di progresso sociale e di sviluppo economico ». Conseguentemente le virtù richieste per ogni fine sovrannaturale finiscono con l'apparire inutili e perfino nocive. Agli occhi di un Americano puro l'asceta non è che un perditempo, un parassita della società; l'eroe, nel sento antico, non è che una specie di pazzo pericoloso da eliminarsi con opportune profilassi pacifistiche e umanitarie, mentre il moralista puritano fanatico viene circondato da una fulgida aureola.

Tutto ciò è forse molto lontano dal principio di Lenin, di ostracizzare « ogni concezione sovrannaturale o comunque estranea agli interessi di classe »? di distruggere come un male infettivo ogni resto di spiritualità indipendente? Non si è forse sulla stessa via dell'uomo terrestrizzato onnipotente che — in America come in Russia — prende forma l'ideologia tecnocratica?[6].

Anche il seguente punto va preso in considerazione. Con la NEP in Russia non si era abolito il capitalismo privato che per sostituirvi un capitalismo di Stato: si ha un capitalismo centralizzato

[5] *Op. cit.*, pp. 35-36, 40, 51.

[6] È recente e significativa, in America, l'apparizione del « cristianesimo ateo » e dei cosidetti « teologi della morte di Dio » (per es. T. Altizer, Paul van Buren, John A. T. Robison, ecc.). Per questo movimento, l'idea di Dio nei suoi caratteri di trascendenza e di sovrannaturalità dovrebbe essere liquidata, essa sarebbe inoperante e non più accettabile da parte dell'uomo moderno; a questi si dovrebbe anzi non parlare più nemmeno di « Dio », per via delle implicazioni tradizionali di tale termine. Si salverebbe soltanto un cristianesimo da « demitizzare » e da secolarizzare nei termini di una slavata morale sociale e umanitaria.

senza capitalisti visibili, lanciato, per così dire, in una mastodontica impresa a fondo perduto. Teoricamente, ogni cittadino sovietico è simultaneamente operaio e azionista del trust onnipotente e onnicomprensivo dello Stato socialista. Praticamente, egli è però un azionista che non riceve dividendi: prescindendo da quel che gli viene dato per vivere, il ricavato del suo lavoro va al Partito che lo rilancia in altre imprese di lavoro e di industria senza permettere che sosti e si raccolga presso alcun singolo, facendo invece sì che il risultato sia una sempre più alta potenza dell'uomo collettivo, non senza una precisa relazione coi piani della rivoluzione e della sovversione mondiale. Ora, si tenga in mente quanto si disse circa l'ascesi nel capitalismo — fenomeno soprattutto americano —, circa la ricchezza che in America invece di essere il fine del lavoro e il mezzo per una grandezza estraeconomica o anche soltanto pel libero piacere del singolo, diviene mezzo per produrre nuovo lavoro, nuovi profitti e così via, in processi a catena che si portano sempre più oltre e che non permettono sosta. Tenendo presente questo, si viene di nuovo a constatare che in America, qua e là, in via spontanea e in regime di « libertà », viene ad affermarsi lo stesso stile che in modo violento le strutture centralizzate dello Stato comunista tendono a realizzare. Pertanto, nella grandezza smarrente delle metropoli americane ove il singolo — « nomade dell'asfalto » — realizza la sua nullità dinanzi al regno immenso della quantità, ai gruppi, ai trust e agli standard onnipotenti, alle selve tentacolari di grattacieli e di fabbriche, mentre i dominatori sono incatenati alle cose stesse che essi dominano, in tutto ciò il collettivo si manifesta ancor di più, in una forma ancor più senza volto, che non nella tirannide esercitata dal regime sovietico su elementi spesso primitivi e abulici.

La standardizzazione intellettuale, il conformismo, la normalizzazione obbligatoria e organizzata in grande sono fenomeni tipicamente americani, ma pur collimanti con l'ideale sovietico di un « pensiero di Stato » da valere collettivamente. È stato giustamente rilevato che ogni americano — si chiami pure Wilson o Roosevelt, Bryan o Rockfeller — è un evangelista che non può lasciare in pace i suoi simili, che costantemente sente il dovere di predicare e di darsi da fare per convertire, purificare, elevare ognuno al livello morale standard degli Stati Uniti, che egli non dubita essere il più alto. Si è cominciato con l'abolizionismo nella guerra di secessione

e si è finito con la doppia « crociata » democratica wilsoniana e rooseveltiana in Europa. Ma anche in piccolo, che si tratti del proibizionismo, della propaganda feminista, pacifista o naturista sino all'apostolato eugenico e via dicendo, lo spirito è sempre lo stesso, sempre la stessa è la volontà di standardizzare, l'intrusione petulante del collettivo e del sociale nella sfera individuale. Nulla di più falso che l'anima americana sia « aperta », spregiudicata: non ve n'è altra che abbia tanti tabù. Ma essa li ha fatto proprî in tal guisa, che non se ne accorge nemmeno.

Si è già accennato che una delle ragioni dell'interesse nutrito dall'ideologia bolscevica per l'America derivava dal fatto che essa aveva visto quanto bene nel tipo di civiltà di quest'ultima il tecnicismo contribuisca all'ideale della spersonalizzazione. Lo standard morale corrisponde a quello pratico dell'americano. Il comfort alla portata di tutti e la superproduzione nella civiltà dei consumi che caratterizzano l'America sono state pagate col prezzo di milioni di uomini ridotti all'automatismo nel lavoro, formati secondo una specializzazione ad oltranza che restringe il campo mentale ed ottunde ogni sensibilità. Al luogo del tipo dell'antico artigiano, pel quale ogni mestiere era un'arte, sì che ogni oggetto recava una impronta di personalità e, in ogni caso, prodotto dalle sue stesse mani, presupponeva una conoscenza personale, diretta, qualitativa di quel mestiere, si ha un'orda di parìa che assiste stupidamente dei meccanismi di cui uno solo, quello che li ripara, conosce i segreti, con gesti automatici e uniformi quasi quanto i movimenti dei loro ordigni ». Qui Stalin e Ford si danno la mano e, naturalmente, si stabilisce un circolo: la standardizzazione inerente ad ogni prodotto meccanico e quantitativo determina e impone la standardizzazione di chi lo consuma, l'uniformità dei gusti, una progressiva riduzione a pochi tipi, che va incontro a quella che si manifesta direttamente nelle mentalità. E tutto in America concorre a questo scopo: conformismo nei termini di un matter-of-fact, likemindedness, è la parola d'ordine, su tutti i piani. Così, quando le dighe non siano rotte dal fenomeno della delinquenza organizzata e da altre forme selvagge di « supercompensazione » (abbiamo già accennato alla *beat generation*), alleggerita con ogni mezzo dal peso di esser una vita rimessa a sé stessa, portata per il sentire e l'agire sui binari già fatti, chiari e sicuri di Babbitt, l'anima americana torna semplice e nativa come può esserlo un ortaggio, saldamente protetta contro

ogni preparazione trascendente dalle paratoie dell'« ideale da animale » e della visione ottimistico-sportiva, del mondo.

Così per la massa degli Americani si potrebbe ben parlare di una confutazione in grande del principio cartesiano « Cogito, ergo sum »: essi « non pensano *e* sono », anzi, non di rado, sono come esseri pericolosi, e in varî casi accade che il loro primitivismo superi di gran lunga quello stesso dello slavo non del tutto formato come « uomo sovietico ».

Il livellamento, naturalmente, non manca di estendersi ai sessi. L'emancipazione sovietica della donna concorda con quella che in America la scemenza feministica, traendo dalla « democrazia » tutte le logiche conseguenze, aveva già da tempo realizzato in correlazione con la degradazione materialistica e praticistica dell'uomo. Coi divorzi a catena e a ripetizione la disgregazione della famiglia in America ha un ritmo analogo a quello da attendersi in una società che conosca soltanto « compagni » e « compagne ». Donne che, avendo abdicato a sé stesse come tali, credono di ascendere nell'assumere ed esercitare l'una o l'altra forma di attività maschile; donne che sembrano essere perfino caste nella loro impudicizia e soltanto banali anche nelle perversioni più spinte, e quelle che chiedono all'alcool il modo di scaricarsi dalle energie represse o deviate della loro natura [7]; giovani e ragazze, infine, che in una promiscuità cameratesca e sportiva sembrano non conoscere più che ben poco della polarità e del magnetismo elementare del sesso. Questi sono fenomeni di pura marca americana, anche se la loro diffusione infettiva in quasi tutto il mondo ormai non ne lascia quasi più riconoscere l'origine. Allo stato attuale, se una differenza vi è, a tale riguardo, rispetto alla promiscuità desiderata dal comunismo, essa si risolve solo in senso peggiorativo: è rappresentata da un fattore ginecocratico, in America, come nei paesi anglosassoni in genere, ogni donna ed ogni ragazza considerando come cosa del tutto naturale che le si riconosca di diritto una specie di preeminenza e di intangibilità morale [8].

Agli inizi del bolscevismo vi era stato chi aveva formulato l'ideale di una musica a base rumoristico-collettiva per purificare

[7] Secondo una indagine della « Lega antialcoolica americana », gli Stati Uniti contavano già nel 1948 oltre ottocentomila giovani donne alcoolizzate croniche.

[8] Ciò si riflette anche nella severità inaudita delle sanzioni penali stabilite in alcuni Stati nord-americani (fino alla pena di morte) per gli « attentati sessuali » contro la donna.

anche questo campo dalle concezioni sentimentali borghesi. È ciò che l'America ha realizzato in grande ed ha diffuso in tutto il mondo con un fenomeno estremamente significativo: il j a z z. Nelle grandi sale delle città americane dove centinaia di coppie si scuotono come fantocci epilettici e automatici ai sincopati negri, è veramente uno « stato di folla », la vita di un ente collettivo meccanizzato che si ridesta. Anzi forse pochi fenomeni sono espressivi quanto questo, per la struttura in genere del mondo moderno nella sua ultima fase: perché per tale struttura è caratteristica la coesistenza di un elemento meccanico, disanimato, fatto essenzialmente di movimento, e di un elemento primitivistico e sub-personale che trasporta l'uomo, in un clima di torbida sensazione (« una foresta pietrificata contro cui si agita il caos » — H. Miller). Inoltre, ciò che nel bolscevismo era stato programmato e qua e là realizzato in fatto di rappresentazioni « teatralizzate » del risveglio del mondo proletario ai fini di una attivazione sistematica delle masse, in America ha trovato da tempo il suo equivalente su ben più vasta scala e in forma, di nuovo, spontanea: è il delirio insensato dei meetings sportivi, centrati in una degradazione plebea e materialistica del culto dell'azione; fenomeni di irruzioni del collettivo e di regressione nel collettivo, questi, che peraltro, come è noto, da tempo hanno varcato l'oceano.

Già l'americano Walt Whitman, poeta e mistico della democrazia, può considerarsi come un precursore di quella « poesia collettiva » che spinge all'azione, che, come si è detto, è uno degli ideali e dei programmi comunisti: ma un lirismo del genere, in fondo, imbeve molti aspetti della vita americana: sport, attivismo, produzione, service. Come nell'URSS vi è solo da aspettare che adeguati sviluppi risolvano i residui primitivistici e caotici dell'anima slava, così negli Stati Uniti vi è solo da attendere che i residui individualistici dello spirito dei rangers, dei pionieri del West, e di quanto ancora si scatena e cerca compensazione nelle gesta dei gangsters, degli esistenzialisti anarchici e in fenomeni consimili, sia ridotto e ripreso nella corrente centrale.

Se questo ne fosse il luogo, sarebbe facile andar oltre nella constatazione di analoghi punti di corrispondenza, i quali permettono dunque di vedere in Russia e America d u e f a c c e d i u n a s t e s s a c o s a, due movimenti, che, in corrispondenza coi due più grandi centri di potenza del mondo, convergono nelle loro distruzioni. L'una, realtà in via di formarsi, sotto il pugno di ferro

di una dittatura, attraverso una completa statizzazione e razionalizzazione. L'altra: realizzazione spontanea (quindi ancor più preoccupante) di una umanità che accetta di essere e vuole essere ciò che è, che si sente sana, libera e forte e giunge da sé agli stessi punti, senza l'ombra quasi personificata dell'« uomo collettivo », che pur l'ha nella sua rete, senza la dedizione fanatico-fatalista dello slavo comunista. Ma dietro all'una come all'altra « civiltà », dietro all'una come all'altra grandezza, chi vede riconosce egualmente i prodromi dell'avvento della « Bestia senza Nome ».

Ciò malgrado, vi è chi ancora si trastulla con l'idea che la « democrazia » americana sia l'antidoto contro il comunismo sovietico, l'alternativa del cosidetto « mondo libero ». In genere, si riconosce il pericolo quando esso si presenta nella forma di un attacco brutale, fisico, dall'esterno; non lo si riconosce, quando esso prende le vie che passano dall'interno. L'Europa da tempo ormai subisce l'influenza dell'America, epperò del pervertimento dei valori e degli ideali insito nel mondo nord-americano. Ciò, per una specie di fatale contraccolpo. Infatti, come qualcuno ha giustamente detto, l'America non rappresenta che un « estremo Occidente », lo sviluppo ulteriore fino all'assurdo delle tendenze-base elette dalla moderna civiltà occidentale in genere. Per questo, non è possibile una vera resistenza quando si tenga fermo ai principî di tale civiltà e soprattutto al miraggio tecnico e produttivo. E con lo sviluppo di questa influenza acceleratrice potrà dunque accadere che al chiudersi della tenaglia da Oriente e da Occidente intorno ad una Europa che, dopo la seconda guerra mondiale, priva ormai di ogni vera idea, ha cessato anche politicamente di avere il rango di una potenza autonoma e egemonica mondiale, non venga nemmeno avvertito un senso di capitolazione. Il crollo finale potrà non aver nemmeno i caratteri di una tragedia.

Il mondo comunista e l'America, nel loro esser persuasi di avere una missione universale, esprimono una realtà di fatto. Come si è detto, uno stesso eventuale conflitto fra di essi varrà, nel piano della sovversione mondiale, come l'ultima delle operazioni violente, implicante l'olocausto bestiale di milioni di vite umane, a che si realizzi a pieno l'ultima fase dell'involuzione e della discesa del potere dall'una all'altra delle antiche caste, fino alla più bassa di esse, e all'avvento di una umanità collettivizzata. E anche se non dovesse verificarsi la catastrofe temuta da alcuni in relazione all'uso

delle armi atomiche, al compiersi di tale destino tutta questa civiltà di titani, di metropoli di acciaio, di cristallo e di cemento, di masse pullulanti, di algebre e macchine incatenanti le forze della materia, di dominatori di cieli e di oceani, apparirà come un mondo che oscilla nella sua orbita e volge a disciogliersene per allontanarsi e perdersi definitivamente negli spazi, dove non vi è più nessuna luce, fuor da quella sinistra accesa dall'accelerazione della sua stessa caduta.

CONCLUSIONE

Coloro che dall'evidenza dei fatti sono stati ormai portati a constatare ciò che essi hanno chiamato il « tramonto dell'Occidente », di solito fanno seguire alle loro considerazioni appelli varî volti a creare ripari, a suscitare reazioni.

Per noi, non è il caso di illudere né noi stessi, né gli altri e, per le consolazioni di un facile ottimismo, di scostarci da quanto risulta da una visione oggettiva della realtà.

Può nutrire ancora delle speranze chi accetti punti di vista già condizionati, accusanti essi stessi il male che si dovrebbe vincere. Ma chi, avendo assunto per punto di riferimento lo spirito e le forme che caratterizzano ogni civiltà vera, ogni civiltà tradizionale, ha saputo risalire alle origini e seguire tutte le fasi del movimento generale, sa anche quale opera immensa occorrerebbe non pure per tornare, ma anche solo per approssimarsi ad un ordine di normalità. A costui le visuali del futuro non possono dunque presentarsi allo stesso modo che agli altri.

Chi ci ha seguiti fin qui, vede che le trasformazioni e gli avvenimenti attraverso i quali l'Occidente è giunto al punto attuale, non sono arbitrarî e contingenti, ma procedono da un preciso concatenamento di cause. Il nostro punto di vista non è quello del determinismo. Non crediamo dunque che in ciò agisca un fato diverso da quello che gli uomini si sono creato. Il fiume della storia segue il letto che esso stesso si è scavato. Ma pensare che si possa ancora trattenere dalla sua direzione la corrente quando è divenuta travolgente e totale, prossima a sboccare, è cosa a cui certo non ci si può dare oggi a cuor leggero. Chi non ammette che un determi-

nismo vi sia stato nel processo di caduta deve ammettere che un determinismo non vi è nemmeno in senso opposto, ossia che resta indeterminato se, dopo l'esaurirsi di un ciclo, potrà iniziarsi, con un certo carattere di continuità rispetto agli anteecdenti, una nuova fase ascendente.

In ogni caso, potrebbe salvare l'Occidente soltanto un ritorno allo spirito tradizionale in una nuova coscienza unitaria europea. Ora, per un tale ritorno, che cosa saprebbe oggi servire veramente da base?

Diciamo: in una coscienza unitaria europea. Questo è il vero problema. Si tratta, per l'Occidente, di un ritorno alla tradizione in senso grande, universale, unanime, comprensivo di ogni forma di vita e di luce; nel senso, dunque, di uno spirito e di un ordine unico che imperino sovrani in ogni uomo, in ogni gruppo di uomini e in ogni settore dell'esistenza. Non si tratta della tradizione in senso aristocratico e segreto, come deposito custodito da pochi, da una élite dietro le quinte della storia. In questo senso sotterraneo, la Tradizione è sempre esistita, esiste anche oggi e non certo per una qualsiasi contingenza dei destini degli uomini essa andrà perduta. Ma la presenza di una tradizione presa in tal senso, non ha impedito il tramonto della civiltà occidentale. È stato giustamente rilevato che una élite è una vena, una vena preziosa, ma pur sempre una vena: ci vogliono altre vene e bisogna che tutte le vene convergano benché solo quella centrale, l'occultissima, regalmente vada e nascondendosi, sprofondandosi, domini [1]. Se non c'è ambiente, non c'è risonanza: se mancano le condizioni interne ed esterne a che *tutte* le attività umane possano riacquistare un senso, a che tutti possano chiedere *tutto* alla vita e, col portarla all'altezza di un rito e di una offerta, possano orientarla intorno ad un unico asse non soltanto umano, ogni sforzo è vano, non v'è seme che possa dar frutto, l'azione di una élite resta paralizzata.

Ma appunto tali condizioni oggi sono inesistenti. L'uomo, oggi come mai, ha perduto ogni possibilità di contatto con la realtà metafisica, con ciò che sta prima di lui e dietro di lui. Non si tratta di credenze, di filosofie, di atteggiamenti: tutto ciò non conta, tutto ciò non sarebbe nulla; a tale stregua, facile sarebbe, in fondo, l'impresa. Come si disse al principio, nell'uomo moderno vi è un materia-

[1] Cfr. G. De Giorgio, *Ascesi e Antieuropa* (in *Introduz. alla Magia,* v. II, p. 194).

lismo che attraverso una eredità di secoli è ormai divenuto quasi una struttura, un dato costituzionale del suo essere. Esso, senza che la coscienza esterna se ne accorga, strozza ogni possibilità, devia ogni intenzione, paralizza ogni slancio, danna ogni sforzo anche giustamente orientato ad una sterile, inorganica « costruzione ». D'altronde, il modo e l'insieme delle condizioni della vita quotidiana alla quale, nella civiltà d'oggi, nessuno dei nostri contemporanei può quasi più sottrarsi; il tipo predominante dell'istruzione; tutto ciò che consciamente o inconsciamente si subisce come suggestione e condizionamento da parte dell'ambiente e della psiche collettiva; gli idoli, i pregiudizi, le forme del giudicare e del sentire, della falsa conoscenza e della falsa azione radicatesi negli animi, tutto questo rinsalda la catena. Occorrerebbe una catarsi totale, una denudazione che nulla risparmi, tale da portar fuori dalle concrezioni dell'uomo ultimo, dal suo « Io », dai suoi orgogli e dalle sue opere, dalle sue speranze e dalle sue angoscie. Tanto ha potuto il « progresso », che questa è la condizione a che un punto trascendente di riferimento possa venire di nuovo riconosciuto, a che una fides in senso assoluto, tradizionale, possa riscaturire tanto da ridare ad ogni cosa — e per primo all'uomo — un nuovo significato, da riassorbire e riscattare in una nuova purità tutto ciò che è stato profanato e degradato. Ma se una tale opera di liberazione interiore oggi difficilmente è da attendersi per dei singoli, come potrebbe essere concepita per le masse? Se sta oltre le possibilità di coloro che continuano a baloccarsi coi feticci della Scienza e dell'Arte, della Storia, della Fede e della Filosofia, come potrebbe stare in quelle delle masse prese nel demonismo del collettivo, travolte dall'onnipotenza del fantasma economico e del fantasma tecnologico, dai parossismi dell'attivismo, dalle passioni politiche e da quanto converge verso un ideale arimanico di potenza o di illusoria, vuota prosperità?

D'altra parte, sotto ogni riguardo l'Occidente sembra mancare di una idea superiore suscettibile a far da base se non ad una realizzazione dello spirito tradizionale, almeno ad una approssimazione ad esso.

Fra coloro che nei termini più netti hanno saputo accusare la crisi del mondo moderno vi è chi ha creduto nelle possibilità del cattolicesimo. Ritenendo che se l'Occidente ha mai avuto un ordine conforme alla tradizione, tale ordine fu dovuto alla Chiesa, si è pensato che il ritorno dell'Europa ad un cattolicesimo tradizionalmente

integrato possa essere la via per un rialzarsi dell'Occidente. Ma anche questa è una illusione.

Anzitutto si deve sperare che il cattolicesimo abbia proprio oggi quella forza di conversione integrale universale di cui, in fondo, si è mostrato sprovvisto anche presso a condizioni materiali, morali e intellettuali infinitamente più propizie? Saprebbe esso proprio oggi riprendere quel corpo, che si è lasciato sfuggire da secoli, corpo, che ha ormai una vita e uno spirito suoi propri, che la scienza profana e la cultura laica hanno profanato in ogni fibra e che quand'anche professi ancora, formalmente, la fede cristiana, ciò non rappresenta più nulla di essenziale e di determinante nella vita effettiva dei singoli e dei popoli?

Non si tratta di compromessi e di adattamenti. Il giuoco con i compromessi e con gli adattamenti è durato anche troppo a lungo e nulla ha potuto contro il travolgimento dell'Occidente. O la religione diviene unanime, assoluta, e torna a manifestare la potenza presente e operante del trascendente, ovvero essa è nulla. Anche qui, non si tratta delle possibili integrazioni marginali nella persona dell'uno o dell'altro cattolico di eccezione. È solo nel blocco dell'ortodossia animata da ben altro spirito, che forse il cattolicesimo, malgrado la sua natura spuria, potrebbe fornire un punto di riferimento per molte forze sbandate e frazionate. Ora, è possibile che il cattolicesimo superi proprio oggi l'esclusivismo fazioso, e, in fondo, antitradizionale proprio alla sua dottrina e si innalzi ad un punto di vista superiore, metafisico ed esoterico, che lo liberi dalle sue limitazioni? Non è forse visibile che esso oggi cerca invece di conciliarsi in ogni modo col pensiero moderno, che lo stesso elemento ascetico e contemplativo in esso è sempre più trascurato rispetto a quello moralistico e sociale? Che, nel dominio politico, la Chiesa già da tempo vive alla giornata, trattando ora con l'uno ed ora con l'altro sistema, evitando d'impegnarsi in una direzione unica ed inflessibile, pensando solo a « aggiornarsi » e a destreggiarsi, tanto da « dialogare », per ultimo, perfino col marxismo?

Spiritualmente, non può agire in modo universale e vivificante una tradizione, che non è più che un sistema di fede e di teologia da seminario, di simboli e riti non compresi nel loro senso più profondo, mentre è problematico, fino a che punto il clero cattolico abbia ancora qualcuno dei tratti di un corpo effettivamente investito da una forza dall'alto. Materialmente, nello stesso spazio del

cristianesimo europeo vi sarebbe poi da rimuovere lo scisma protestante e quello ortodosso, assunto che appare utopistico nei termini di un ritorno rigoroso al punto di partenza; e una eventuale solidarietà difensiva delle Chiese cristiane contro le forze in marcia dell'antireligione, a parte gli inevitabili sfaldamenti unionistici, non può esser certo scambiata con la riaffermazione di una idea universale.

Né il problema della potenza può essere trascurato, date le condizioni generali dell'epoca ultima: occorrerebbe la disponibilità di un blocco di potenza — potenza economica, militare e industriale — che sia all'altezza di quelli che da oriente e da occidente si disputano il dominio del mondo, tanto da creare anche materialmente una diga e un riparo.

D'altra parte, l'idea che al cattolicesimo sia dovuto ciò che l'Occidente ebbe di tradizionale, non è tale da poter esser accettata senza precise riserve. Il carattere composito del cattolicesimo non va dimenticato. Si è già visto che là dove esso si è manifestato come una forza d'ordine e di gerarchia, fornendo un sostegno all'uomo europeo, là furono soprattutto influenze del mondo romano-germanico ad agire. Là dove invece nel cattolicesimo si affermò la componente propriamente cristiana, esso agì in Occidente in senso più antitradizionale che non tradizionale. Lo spirito lunare-sacerdotale, il suo peculiare dualismo, le varie vedute di origine ebraica entrate a far parte essenziale dello spirito cristiano, costituirono, nel cattolicesimo, una specie di sbarramento che ha pregiudicato la possibilità di dare al corpo dell'Europa una spiritualità conforme, aderente cioè a quella che abbiamo chiamato la Luce del Nord. Non solo: esso ha fatto sì che le forze più reali, appunto per trovar ostruita la via verso l'alto, si scaricassero nel dominio materiale e solo in esso andassero a realizzare i valori più tipici per l'anima occidentale. È noto che proprio nei termini di una reazione contro il cattolicesimo prese inizio, dalla Rinascenza, la riaffermazione dell'Uomo e della Vita: deviazione evidente, ma in larga misura propiziata dalla situazione ora indicata.

Così nel complesso deve dirsi senz'altro che chi oggi crede di esser un uomo della Tradizione per rifarsi al semplice cattolicesimo si ferma invero a mezza strada, non ha sguardo per i primi anelli della concatenazione delle cause e, soprattutto, pel mondo delle origini e dei valori assoluti. Nel materialismo occidentale virilmente orientato e nella presenza di una spiritualità che, come quella cri-

stiana, è inseparabile da elementi non-occidentali, « meridionali », oltre ad essere priva della dimensione superiore, metafisica e esoterica, propria ad ogni sistema tradizionale completo, in ciò debbonsi riconoscere due aspetti antagonistici, ma pur solidali, di una unica situazione.

Un analogo dualismo strutturale va a pregiudicare preventivamente in una direzione sbagliata ogni tentativo di ricostruzione tradizionale.

Nella civiltà attuale così stanno le cose, che ogni evocazione di quella spiritualità delle origini che potrebbe far saltare il fattore di arresto, far superare la scissione, trasportare e liberare ad un livello di luce le potenze d'azione chiuse nel mondo buio e barbarico della grandezza moderna, avrebbe fatalmente, e forse ancor più di quanto avvenne al tempo della Rinascenza, un esito problematico. Troppo forte, ormai, è nel moderno la tendenza a concepire in termini soltanto materiali e puramente umani, la virilità, la personalità, l'azione e l'autonomia, perché ogni dottrina rifacentesi al senso e al diritto originario che tutto ciò poteva avere presso a riferimenti trascendenti, tradizionali, non venga immediatamente ricondotto a quegli stessi termini sì da trasmutare, invece che il profano nel sacro, il sacro nel profano. Infatti, oggi parlando del diritto dello Stato sovrano di fronte alla Chiesa, chi riuscirebbe a concepire altra cosa fuor che le rivendicazioni plebee e laiche del potere temporale contro l'autorità spirituale? che le prevaricazioni usurpatrici proprie ai nuovi « superstati » e alle nuove mistiche nazionalistiche o collettivistiche? Parlando oggi della superindividualità, la mente andrebbe forse troppo oltre il « superuomo » del peggiore Nietzsche? Parlando oggi della « civiltà dell'azione » come possibilità dello stesso rango di quella della « contemplazione », tutti non ne ravviserebbero forse il trionfo appunto nei nostri tempi, in quelle forme che dimostrano irrepugnabilmente la loro superiorità rispetto ad ogni epoca del passato per via della conquista meccanica, tecnologica e militare del mondo che l'uomo europeo ha realizzato in meno di un secolo appunto col suo culto dell'azione? E la stessa recente rievocazione di miti, come quello romano e quello nordico-germanico, dell'idea della razza, dell'arianità e così via, non prese forse spesso direzioni affatto problematiche, nel quadro di rivolgimenti politici che hanno accelerato, in Europa, gli ultimi crolli?

Così bisogna constatare che la via è doppiamente sbarrata. La

prigione dell'uomo occidentale è fra le più temibili, perché è di quelle che non hanno muri. Non è facile risollevarsi, quando non esista alcun punto che tenga fermo al momento di appoggiarvisi per la spinta. Con lo scalzare sempre di più l'influenza effettiva di cristianesimo e cattolicesimo, l'Occidente sta abbandonando gli ultimi riferimenti ad una spiritualità non propria; ma nelle sue forme proprie, d'altra parte, esso non è spirito, e sembra insuscettibile a crearsi uno spirito.

Così può anche pensarsi l'inevitabilità che i destini si compiano. Lo si è detto: non è verosimile che, avendo calcato il penultimo gradino, essendo sulle soglie dell'avvento universale della verità e della potenza dell'ultima delle antiche caste, non debba compiersi ciò che ancora resta per toccare il fondo dell'« età oscura » o « del ferro » preconizzata dagli insegnamenti tradizionali, i caratteri generali della quale corrispondono in larga misura a quelli della civiltà contemporanea.

Come gli uomini, così anche le civiltà hanno il loro ciclo, un principio, uno sviluppo, una fine, e più esse sono immerse nel contingente, più questa legge è fatale. Ciò, naturalmente, non è cosa che possa impressionare chi sia radicato in quel che, essendo al disopra del tempo, da nulla saprebbe essere alterato e che permane come una perenne presenza. Anche se dovesse scomparire definitivamente, non è certo quella moderna la prima delle civiltà che si sono estinte, né quella, oltre la quale non ve ne saranno di altre. Luci si spengono qui e luci si riaccendono altrove nella vicenda di ciò che è condizionato dal tempo e dallo spazio. Cicli si chiudono e cicli si riaprono. Come si disse, la dottrina dei cicli fu familiare all'uomo tradizionale, e solo l'insipienza dei moderni ha fatto loro credere per un momento che la loro civiltà, irradicata più di qualsiasi altra mai nell'elemento temporale e contingente, possa avere un destino diverso e privilegiato.

Per chi invece possiede una visione conforme alla realtà il problema essenziale è piuttosto quello della misura in cui fra il mondo che muore e il mondo che può nascere esisteranno rapporti di continuità: cioè che cosa, dell'un mondo, potrà continuarsi nell'altro. La concezione predominante nell'antico insegnamento tradizionale è che, di fatto, una specie di iato separa l'un ciclo dall'altro: non si avrebbe un progressivo riprendersi e risollevarsi, ma un inizio nuovo, una mutazione

brusca, in corrispondenza ad un fatto d'ordine divino e metafisico. Allo stesso modo, l'albero vecchio non ripullula, bensì muore, ed è un albero nuovo che può eventualmente riscaturire dal suo seme. Ciò lascia vedere chiaramente che i rapporti di continuità fra l'un ciclo e l'altro possono essere solo relativi e, ad ogni modo, non possono riguardare le masse e le grandi strutture di una civiltà. Essi si restringono ad elementi vitali essenziali, come lo è appunto il seme rispetto alla pianta.

Perciò fra le tante illusioni da combattere sta quella di coloro che si sforzano di vedere una logica sopraordinata ai processi di dissoluzione, che pensano che, in un modo o nell'altro, il mondo antico doveva perire per dar luogo ad un mondo nuovo, verso cui, malgrado tutto, oggi si è in marcia. L'unico mondo, verso cui oggi si è in marcia, si è già detto quale sia: è semplicemente quello che raccoglie e riassume in forma estrema ciò che ha agito nella fase della distruzione. Esso è tale, che non può servir da base a nulla, che non può fornire una materia a che, seppure in forma diversa, in esso possano di nuovo manifestarsi valori tradizionali — perché di tali valori esso rappresenta solo la negazione organizzata e divenuta corpo. Per la civiltà moderna presa in massa non vi è un avvenire in senso positivo. Pura fisima è quella di coloro che pensano ad un fine e ad un avvenire che comunque giustifichino quanto l'uomo ha distrutto in sé e fuori di sé.

Le possibilità ancora offerte nei tempi ultimi riguardano soltanto una minoranza e si possono distinguere come segue.

A lato delle grandi correnti del mondo, esistono ancora individualità ancorate nelle « terre immobili ». Sono, di massima, degli sconosciuti che si tengon fuori da tutti i trivi della notorietà e della cultura moderna. Essi mantengono le linee di vetta, non appartengono a questo mondo — pur essendo sparsi sulla terra e spesso ignorandosi a vicenda sono uniti invisibilmente e formano una catena infrangibile nello spirito tradizionale. Questo nucleo non agisce: ha solo la funzione a cui corrispose il simbolismo del « fuoco perenne ». In virtù di essi, la Tradizione è presente malgrado tutto, la fiamma arde invisibilmente, qualcosa connette sempre il mondo al sovramondo. Sono « coloro che vegliano », gli ἐγρήγοροι.

In numero maggiore, esistono individualità che, pur non sapendo in nome di che cosa, provano un bisogno confuso ma reale di liberazione. Orientare tali persone, metterle al riparo dai pericoli spirituali del mondo attuale, condurle a riconoscere la verità, e ren-

der assoluta la loro volontà a che alcune di esse possano raggiungere la falange delle prime, è ancora il meglio che si può fare. Ma si tratta anche qui di cosa che riguarda una minoranza e non bisogna illudersi che, per tal via, possa risultare una variazione apprezzabile dei destini complessivi. In ogni modo, questa è l'unica giustificazione per l'azione tangibile che ancora possono esplicare alcuni uomini della Tradizione nel mondo moderno, in un ambiente, col quale essi non hanno alcun legame. Per l'accennata azione orientatrice, è bene che tali « testimoni » vi siano, che i valori della Tradizione vengano sempre indicati, anzi in una forma tanto più inattenuata e dura, per quanto più l'opposta corrente acquista forza. Anche se oggi questi valori non possono essere realizzati, non per questo essi si riducono a semplici « idee ». Essi sono m i s u r e. Qualora anche la capacità elementare di misurare andasse completamente perduta, allora davvero l'ultima notte scenderebbe. Si lascino pure gli uomini del tempo nostro parlare, nel riguardo, con maggiore o minore sufficienza e improntitudine, di anacronismo e di antistoria. Noi sappiamo bene essere, questi, solo gli alibi della loro disfatta. Li si lascino alle loro « verità » e ad un'unica cosa si badi: a tenersi in piedi in un mondo di rovine. Se una azione efficace realizzatrice generale oggi, come si è detto, ha scarsissime possibilità, alla schiera, cui si è accennato, resta sempre la difesa interna. In un antico testo di ascesi è detto che se agli inizi poté essere realizzata la legge dall'alto, coloro che vennero dopo poterono solo la metà di quel che era stato fatto e nei tempi ultimi ben poco potrà essere realizzato in opere, ma per gli uomini di questi tempi sorgerà la grande tentazione, e coloro che in tali tempi vi resisteranno saranno più grandi degli uomini di un tempo, ricchi di opere [2]. Render ben visibili i valori della verità, della realtà e della Tradizione a chi, oggi, non vuole il « questo » e confusamente cerca l'« altro » significa dare sostegni a che non in tutti la grande tentazione prevalga, là dove la materia sembra essere ormai più forte dello spirito.

Infine va considerata una terza possibilità. Per alcuni, la via dell'accelerazione può essere la più adatta per avvicinarsi alla soluzione, perché, in certe condizioni, molte reazioni equivalgono a quei crampi che valgono solo a prolungare l'agonia, e ritardando la fine ritardano anche il nuovo principio. Si tratterebbe di assumere, presso

[2] In *Apoftegmata Patrum* (apud A. Stolz, *L'ascesi cristiana*, Brescia, 1944, p. 2).

ad uno speciale orientamento interiore, i processi più distruttivi dell'èra moderna per usarli ai fini di una liberazione. Come in un ritorcere il veleno contro sé stesso o in un « cavalcare la tigre » [3].

Studiando il processo di caduta dell'uomo occidentale, si è ravvisato nell' i r r e a l i s m o il suo aspetto più significativo. L'individuo ad un certo momento storico si trova a non saper più nulla della spiritualità come r e a l t à . Persino il senso di sé, egli non lo vive più che nei termini di un pensare, di un riflettere: psicologismo. Il pensiero e la riflessione gli creano allora un mondo di miraggi, di fantasmi e di idoli che si sostituisce alla realtà spirituale: mito umanistico della cultura, caverna delle ombre. Unitamente al mondo astratto del pensiero sorge quello romantico dell'« anima ». Appaiono le varie creature della sentimentalità e della fede, del pathos individualistico e del pathos umanitario, del sensualismo e dell'eroismo pletorico, dell'umiltà e della rivolta. Ma si è anche visto che questo mondo irrealistico si avvia ormai verso il tramonto, che forze più profonde, elementari, sono in via di travolgere i miti dell'uomo romantico e individualista in un mondo in cui il realismo prevale su qualsiasi idealismo o sentimentalismo e il « culto umanistico dell'anima » è superato. Si sono indicate le correnti, le quali vedono nella distruzione dell'« Io » e nella liberazione dell'uomo dallo « spirito » i presupposti per una nuova civiltà universale.

Ora, in ordine alla via cui or ora si è accennato, si tratta di stabilire fino a che punto si può trar vantaggio da simili rivolgimenti distruttivi; fino a che punto, grazie ad una fermezza interiore e ad un orientamento verso la trascendenza, il non-umano del mondo realistico e attivistico moderno, invece che essere via verso il sub-umano — come è il caso per la gran parte delle forme ultime — possa propiziare esperienze di una vita superiore, una superiore libertà.

Ciò è tutto quel che si può dire per una certa categoria di uomini, in vista del compiersi dei tempi: categoria, che essa stessa non può che corrispondere ad una minoranza. Anche questa via pericolosa può esser tentata. È una prova. E a che essa sia completa, risolutiva, si dica pure: i ponti sono tagliati, non vi sono appoggi, non vi sono « ritorni », non v'è che da andare avanti.

È proprio di una vocazione eroica l'affrontare l'onda più vor-

[3] Nel nostro libro che s'intitola appunto *Cavalcare la Tigre* (Milano, 1963) abbiamo cercato di indicare gli orientamenti esistenziali che, in un'epoca di dissoluzione, possono servire a questo fine.

ticosa sapendo che due destini sono ad uguale distanza: quello di coloro che finiranno con la dissoluzione del mondo moderno e quello di coloro che si ritroveranno nel filone centrale e regale della nuova corrente.

Dinanzi alla visione dell'età del ferro Esiodo esclamava: « Che non vi fossi mai nato! ». Ma Esiodo, in fondo, non era che uno spirito pelasgico, ignaro di una più alta vocazione. Per altre nature vale una diversa verità, vale l'insegnamento poco sopra accennato, noto anche all'Oriente [4], cioè che se l'età ultima, il kali-yuga, è un'età di terribili distruzioni, coloro che vi appaiono e malgrado tutto vi si tengono in piedi possono conseguire frutti non facilmente accessibili agli uomini di altre età.

[4] Cfr. per es. *Vishnu-purâna*, VI, 2.

Appendice
SULL'« ETA' OSCURA »

A proposito di quanto si è accennato sull'attualità di ciò che nelle antiche tradizioni fu chiamata l'« età oscura » — kali-yuga — è d'interesse riportare alcuni fra i caratteri già predetti per questa età dal *Vishnu-purâna*. Aggiorneremo solo la terminologia ai tempi [1].

« Razze di servi, di fuori-casta e di barbari si renderanno padroni delle rive dell'Indo, del Dârvika, del Ca*n*drabhâgâ e del Kâshmir... I capi [di questa èra] che [allora] regneranno sulla terra, come nature violente... si impadroniranno dei beni dei loro soggetti. Limitati nella loro potenza, i più sorgeranno e precipiteranno rapidamente. Breve sarà la loro vita, insaziabili i loro desiderî, e essi saranno spietati. I popoli dei varî paesi, mescolandosi ad essi, ne seguiranno l'esempio ».

« La casta prevalente sarà quella dei servi ». « Coloro che posseggono [vaiçya] abbandoneranno agricoltura e commercio e trarranno da vivere passando a servi o esercitando professioni meccaniche [proletarizzazione e industrializzazione] ».

« I capi, invece di proteggere i loro sudditi, li spoglieranno e sotto pretesti fiscali ruberanno le proprietà alla casta dei mercanti [crisi del capitalismo e della proprietà privata; socializzazione, nazionalizzazione e comunismo] ».

« La sanità [interiore] e la legge [conforme alla propria natura: svâdharma] diminuiranno di giorno in giorno finché il mondo sarà interamente pervertito. Solo i beni conferiranno il rango [la

[1] Citeremo dalla traduzione inglese del *Vishnu-purâna* curata da H. H. WILSON (London, 1868, vv. IV e VI). I luoghi che corrispondono ai passi che riprodurremo, disponendoli opportunamente, si trovano nei libri IV, c. 24 e VI c. 1, corrispondenti alle pp. 222-229 (v. IV) e pp. 171-177 (v. VI) di detta traduzione.

quantità di dollari — le classi economiche]. Solo movente della devozione sarà la salute [fisica], solo legame fra i sessi sarà il piacere, sola via di successo nelle competizioni la falsità ». « La terra sarà apprezzata solo per i suoi tesori minerali [sfruttamento ad oltranza del suolo, morte della religione della terra] ». « Le vesti sacerdotali faranno le veci della qualità da sacerdote ». « La debolezza sarà la sola causa del dipendere [viltà, morte della fides e dell'onore nelle forme politiche moderne] ». « Una semplice abluzione [priva della forza del vero rito] significherà purificazione [si è oggi ridotta a qualcosa di più la pretesa salutifera dei sacramenti?] ». « La razza sarà incapace di produrre nascite divine».

« Deviati da empi, gli uomini chiederanno: Che autorità hanno i testi tradizionali? Che sono questi dèi, che è la superumanità spirituale (brâhma*n*a)? ». Il rispetto delle caste, dell'ordine e delle istituzioni [tradizionali] verrà meno nell'età oscura ». « I matrimoni in questa età cesseranno di essere un rito e le norme che legano un discepolo ad un maestro spirituale non avranno più forza. Si penserà che chiunque per qualunque via possa raggiungere lo stato del rigenerato [la democrazia applicata al piano della spiritualità]; gli atti di devozione che potranno ancora esser eseguiti non avranno alcun risultato [ciò è da riferirsi ad una religione " umanizzata " e conformista, cfr. p. 377] ». « Il tipo di vita sarà uguale promiscuamente per tutti ». « Chi distribuirà più danaro dominerà gli uomini e la discendenza cesserà di essere un titolo di preminenza [fine della nobiltà tradizionale, borghesia, plutocrazia] ». « Gli uomini concentreranno il loro interesse sull'acquisizione, anche se disonesta, della ricchezza ». « Ogni specie d'uomo si imaginerà di esser pari ad un brâhma*n*a [prevaricazione e presunzione degli intellettuali e della cultura moderna] ». « La gente avrà quanto mai terrore della morte e paventerà l'indigenza: solo per questo conserverà [un'apparenza di] cielo [senso dei residui religiosi proprî alle masse moderne] »

« Le donne non obbediranno ai mariti e ai genitori. Saranno egoiste, abiette, discentrate, mentitrici — e sarà a dei dissoluti che esse si attaccheranno ». « Esse diverranno semplici oggetti di soddisfacimento sessuale ».

« L'empietà prevarrà fra gli uomini deviati dall'eresia e la durata della loro vita sarà conseguentemente più breve » [2]

[2] Quest'ultima profezia sembrerebbe essere contradetta, se non si distingue il caso in cui la più lunga vita è dovuta ad un contatto con ciò che sovrasta il tempo dal

Tuttavia nello stesso *Vishnu-purâna* si accenna a elementi della razza primordiale, o di « Manu », rimasti quaggiù nella stessa età oscura per essere la semenza di nuove generazioni: e riappare la nota idea di una nuova finale manifestazione dall'alto [3].

« Quando i riti insegnati dai testi tradizionali e le istituzioni della legge staranno per cessare e il termine dell'età oscura sarà vicino, una parte dell'essere divino esistente per la sua propria natura spirituale secondo il carattere di Brahman, che è il Principio e la Fine... scenderà sulla terra... Sulla terra, ristabilirà la giustizia: e le menti di coloro che saranno vivi alla fine dell'età oscura verranno destate e acquisteranno una trasparenza cristallina. Gli uomini così trasmutati in virtù di tale speciale epoca costituiranno quasi una semenza di esseri umani [nuovi] e daranno nascita ad una razza che seguirà le leggi dell'età primordiale (k*r*ta-yuga) ».

Nello stesso testo e luogo è detto che la stirpe in cui « nascerà » questo principio divino è una stirpe di Shambhala: ma Shambhala — lo si è visto a suo tempo — rimanda alla metafisica del « Centro » del « Polo », al mistero iperboreo e alle forze della tradizione primordiale.

caso di una « costruzione », come tale priva di senso e vera parodia della prima, realizzata coi mezzi della scienza profana e dall'igiene moderna.

[3] *Vishnu-purâna,* IV, 24 (pp. 237, 228 229).

INDICE DEGLI AUTORI E DEI TESTI ANONIMI

INDICE

Parte Seconda

GENESI E VOLTO DEL MONDO MODERNO

Julius Evola

Lo Yoga della Potenza

Saggio sui Tantra

Per chi dell'India ha soltanto l'idea corrente di una civiltà basata sulla semplice contemplazione, sulla fuga dal mondo in un nirvâna e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, il presente libro avrà il valore di una vera scoperta.

L'Autore, infatti, fa conoscere al lettore una corrente indù, il Tantrismo e lo Çaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo, nonché dall'ideale di un essere che, pur essendo libero e superiore al mondo, è aperto ad ogni esperienza ed anzi sa « trasformare in cibo ogni veleno ».

Il Tantrismo pretende di essere la sola dottrina adeguata ai tempi ultimi, al cosiddetto *kali-yuga,* che è un'epoca della dissoluzione. Ha in proprio un tipo speciale di yoga, e ritiene opportuno che vengano fatte conoscere tecniche e vie in precedenza tenute segrete a causa della loro pericolosità. Rientrano nei Tantra la cosiddetta « Via della Mano Sinistra » e il « Rituale segreto dei Cinque Elementi » che comprende l'uso del sesso e dell'orgia a fini mistici.

Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, l'Autore espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei varii insegnamenti e dei varii simboli, facendo ravvicinamenti interessanti anche con dottrine magiche e esoteriche occidentali, tanto da mettere in luce gli elementi fondamentali, lumeggiando ciò che può interessare non solamente per una informazione e per un ampliamento di orizzonti spirituali ma anche per una eventuale pratica, per possibili realizzazioni.

Julius Evola è noto come l'autore di numerose opere di metafisica, di scienza spirituale, di orientalismo e di critica alla civiltà, non poche delle quali sono state anche tradotte in diverse lingue straniere. Insieme al suo libro *La dottrina del Risveglio,* questo *Yoga della Potenza* è stato giudicato dalla critica come « indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità orientale ».

284 pagine - 3 illustrazioni - L. 3.200.

Arthur Avalon

Il potere del serpente

Da quando in Occidente si è diffuso l'interesse per lo Yoga e per analoghe pratiche indù, si è ripetutamente parlato della « misteriosa *Kundalinî* », ma quasi sempre finendo in divagazioni e in fantasie per la mancanza di conoscenze di prima mano.

La *Kundalinî,* chiamata simbolicamente anche « Il Potere del Serpente » per via di una delle sue raffigurazioni, è la forza creatrice fondamentale dell'universo, così come è presente nel corpo umano, ma in esso trovandosi abitualmente allo stato latente e non essendo priva di relazioni con l'energia sessuale.

Nella *Kundalinî* e nel risveglio di essa per mezzo di tecniche precise, una delle varietà dello Yoga, forse la più interessante fra tutte, vede l'organo essenziale per tutte le sue realizzazioni, le quali non hanno un carattere semplicemente contemplativo e ascetico ma mirano al risveglio delle forze segrete del corpo, di quei « centri » invisibili e sovrasensibili nei quali si può conoscere e dominare tutta la gerarchia dei poteri dell'universo, fino al limite, costituito dall'identificazione attiva dello yoghi col Principio Primo.

La presente opera tratta dunque del Potere del Serpente, dal punto di vista sia dottrinale che sperimentale; contiene inoltre la prima traduzione dal sanscrito di due importanti testi. La trattazione investe però necessariamente tutto un insieme di insegnamenti tradizionali indù, specie quelli riguardanti l'anatomia e la fisiologia occulta dell'organismo umano, tanto da fornire al lettore una visione completa e seria di tutto questo dominio di sapienza.

Arthur Avalon è lo pseudonimo usato da sir John Woodroffe per tutti quei suoi libri che non sono soltanto sue opere personali ma che si sono avvalsi dell'aiuto, della collaborazione e delle informazioni di Maestri ed eruditi indù.

Al Woodroffe si deve anche l'edizione di una serie di testi tantrici, oltre a vari altri lavori su analoghi soggetti. La presente opera ha avuto parecchie edizioni inglesi ed è stata tradotta in diverse lingue. In essa il lettore troverà materiale sicuramente autentico, esposto in uno stile semplice ed oggettivo, con ampi riferimenti ai testi ed anche a fonti difficilmente accessibili. Essa costituisce un contributo essenziale nel campo delle scienze spirituali e dello Yoga.

386 pagine - 8 illustrazioni - L. 3.800

Julius Evola

Metafisica del Sesso

Nuova edizione riveduta e illustrata

Quest'opera di J. Evola ha già una notorietà europea per via di una sua traduzione tedesca e di due edizioni francesi. Essa è unica nel suo genere per considerare il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli a cui si sono arrestate le correnti ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come l'A. dice esplicitamente, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso e della donna e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine « metafisica » nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'*eros* e l'esperienza sessuale, significato che porta oltre tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una « trascendenza », rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei « Fedeli d'Amore » medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabbalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sadomasochismo, la nudità femminile e il complesso amore-morte.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà il modo di descrivere gli « archetipi » maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna (dèi e dee, uomini e donne »), di abbozzare una psicologia dell'« uomo assoluto » e della « donna assoluta » e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale.

A parte l'arditezza delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti più scabrosi, il materiale selezionato è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

416 *pagine* - 16 *tavole fuori testo* - L. 4.500

Karlfried von Dürckheim

HARA

(*Il centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*)

L'Autore ha soggiornato a lungo in Giappone dove è stato in contatto anche con maestri spirituali, in gran parte di orientamento « Zen ». Nel presente libro egli espone insegnamenti tratti da tali fonti, che aprono nuovi orizzonti nel campo della ricerca spirituale.

Si tratta anzitutto dell'*hara*, centro misterioso che viene localizzato nella parte inferiore del corpo ma che non coincide con quello che lo Yoga indù situa alla base della colonna vertebrale e concepisce come la sede del « potere del serpente » (vedi il libro di A. Avalon avente tale titolo, uscito in questa stessa collana) sebbene anche l'*hara* venga associato ad una forza quasi sovrasensibile che renderebbe capaci di prestazioni eccezionali.

Oltre a ciò, si tratta della scoperta del vero centro del proprio essere, dove esso è in contatto con l'« Originario », e di uno spostamento della coscienza dall'Io comune in esso. A questo spostamento, da associare ad una nuova costituzione, viene attribuito un modo diverso sia di sentirsi che di agire. Si parla di una calma distaccata, di un'azione precisa, di una forza intrepida, in base alle quali si verrebbe a conoscere una spontaneità trascendentale; nella creazione artistica, nel tiro dell'arco, nella lotta, ecc. un'altra forza interviene, che porta da sé, quasi magicamente, al risultato e al gesto efficace, spesso andando al di là di quanto è possibile alle facoltà comuni dell'individuo chiuso nel suo Io. Si parla poi di una impassibilità attiva, non inerte, di fronte ad ogni situazione e alla stessa morte (vengono ricordati i *kamikaze*, i piloti suicidi della seconda guerra mondiale). Viene anche accennato, fra l'altro, all'*ojo*, all'ideale di una morte naturale serena e cosciente. D'altra parte il noto termine *harakiri* ha relazione con *l'hara*: ci si toglie la vita con un taglio del ventre che tronca la connessione con l'*hara*.

Se l'Autore mostra la parte che orientamenti del genere hanno avuto nella formazione della vita e del carattere giapponesi, egli mette anche in rilievo il loro significato generale, quindi l'interesse che essi possono avere per gli stessi Occidentali. Ciò, specie per quel che riguarda un addestramento specifico cosciente, del quale nel libro vengono indicati i campi principali (la postura del corpo, i rapporti fra tensione e distensione, gli esercizi col respiro). Si passa così al piano iniziatico e a quello della realizzazione spirituale.

Infine può avere interesse la relazione fra la « discesa nell'*hara* », concepita come la premessa per una vera « ascesa nelle altezze », e le vedute della « psicologia del profondo » occidentale (Jung, ecc.).

Il libro è completato da una scelta di passi tradotti di testi di Maestri giapponesi.